Eliade

IL MITO DELL'ETERNO RITORNO



EDIZIONI BORLA

LE IDEE E LA VITA 42

DELLO STESSO AUTORE

Mito e realtà, Boria editore, Torino 1966

Il mito deireterno ritorno

(Archetipi e ripetizione)

di Mircea Eliade

Traduzione di Giovanni Cantoni

Edizioni Boria

PRIMA EDIZIONE APRILE 1968

SECONDA EDIZIONE GENNAIO 1975

Titolo originale dell'opera
Le mythe de l'éternel retour - Archétypes et répétition
Gallimard, 5, rue Sébastlen-Bottin, Paris su

PREFAZIONE ALLA TRADUZIONE ITALIANA (*)

Questo breve saggio, scritto nel 1945, fu pubblicato nel 1949 con il titolo Le Mythe de l'Éternel Retour *che talvolta ha fatto sorgere dei malintesi. Infatti, da un lato, Videologia arcaica della ripetizione rituale, argomento centrale della mia ricerca, non implica sempre il « mito dell'eterno ritorno », dall'altro, un simile titolo potrebbe indurre il lettore a credere che il libro si occupi principalmente del famoso mito greco o della sua reinterpretazione moderna ad opera di Nietzsche, e questo non è affatto vero.*

L'essenziale della mia ricerca riguarda l'immagine che l'uomo delle società arcaiche si è fatto di se stesso e del posto che occupa nel cosmo. La differenza principale tra l'uomo delle società arcaiche e tradizionali e l'uomo delle società moderne, fortemente segnato dal giudeo-cristianesimo, consiste nel fatto che il primo si sente solidale con il cosmo e con i ritmi cosmici, mentre il secondo si considera solidale solamente con la storia. Certamente, anche per l'uomo delle società arcaiche il cosmo ha una « storia », se non altro perché il cosmo è la creazione degli dèi e si ritiene che sia stato organiz-

(*) Per l'edizione italiana, l'Autore ha aggiunto all'originale francese alcune parti finora inedite *(N.d.T.j.*

zato da Esseri soprannaturali o da eroi mitici. Ma questa « storia » del cosmo e della società umana è una « storia sacra », conservata e trasmessa dai miti; anzi, è una « storia » indefinitamente ripetibile, nel senso che i miti servono da modelli a cerimonie che riattualizzano periodicamente gli avvenimenti grandiosi accaduti agli inizi del tempo. I miti conservano e trasmettono i modelli esemplari di tutte le attività responsabili degli uomini; in virtù dell'imitazione rituale di questi modelli paradigmatici, rivelati agli uomini nel Tempo mitico, il Cosmo e la società sono periodicamente rigenerati. Si vedranno più avanti le conseguenze che questa riproduzione fedele dei paradigmi e questa ripetizione rituale degli avvenimenti mitici avranno per l'ideologia religiosa dei popoli arcaici; e non è difficile comprendere perché una tale ideologia renda impossibile il sorgere di ciò che noi chiamiamo oggi una « coscienza storica ».

Nel corso dell'opera ho utilizzato i termini « modelli esemplari », « paradigmi » e « archetipi » per far ben risaltare il fatto che per l'uomo delle società arcaiche e tradizionali i modelli delle sue istituzioni e le norme' della sua condotta si considerano « rivelati » all'inizio del tempo, e che, di conseguenza, si ritiene abbiano una origine sovrumana e « trascendentale ». Usando il termine « archetipo », ho omesso di precisare che non mi riferivo agli archetipi descritti da C.G. Jung, ed è stato uno spiacevole errore, poiché l'uso — con un significato completamente diverso — di un termine, che ha una funzione di prim'ordine nella psicologia di Jung, ha fatto sorgere confusioni. Come è risaputo, per C.G. Jung gli archetipi costituiscono strutture dell'inconscio collettivo; ma nella mia opera non tocco afatto i problemi della psicologia del profondo e non utilizzo il concetto

di inconscio collettivo. Come ho già detto, io uso il termine « archetipo », esattamente come Eugenio d'Ors, in quanto sinonimo di « modello esemplare » oppure « paradigma », cioè, in ultima analisi, nel senso agostiniano. Ma oggi questo vocabolo è stato riattualizzato da Jung, che gli ha attribuito un nuovo significato, ed è certamente auspicabile che il termine « archetipo » venga usato nel senso prejunghiano soltanto con tutte le precisazioni necessarie.

Accade raramente che un autore sia soddisfatto del suo lavoro quindici anni dopo averlo terminato, e indubbiamente se scrivessi ora questo saggio, risulterebbe ben diverso. Ciò nonostante, così com'è, con i suoi difetti e le sue insufficienze, continuo a considerarlo come il più significativo dei miei libri e, quando mi si chiede consiglio sull'ordine in cui devono essere lette le mie opere, raccomando sempre per prima Le Mythe de l'Éternel Retour. *Nel 1952 e nel 1954, per le traduzioni tedesca, inglese e giapponese, ho corretto e ampliato il testo e ho aggiornato la bibliografia; per la traduzione italiana ho aggiunto qualche nuova indicazione bibliografica. Su alcuni problemi sono ritornato nelle mie ulteriori pubblicazioni, soprattutto in* Images et Symboles *(Parigi 1952) e* Mythes, rèves et mystères *(Parigi 1957). Una nuova presentazione della mitologia arcaica, in quanto « storia santa » periodicamente riattualizzata, è stata abbozzata nel mio libro sulle iniziazioni* Naissances mystiques *(Parigi 1959) e in* Aspects du Mythe *(Parigi 1963).*[1]

MIRCEA ELIADE

[1] Edizione italiana: *Mito e realtà,* traduzione e introduzione di Giovanni Cantoni, Boria editore, Torino 1966.

PREMESSA

Se non temessimo di ostentare troppa ambizione, avremmo dato a questo libro come secondo sottotitolo: *Introduzione a una filosofia della storia.* Questo è infatti il vero e proprio senso del saggio; con la particolarità, tuttavia, di non procedere con l'analisi speculativa del fenomeno storico, ma di interrogare le concezioni fondamentali delle società arcaiche che, pur conoscendo anch'esse una certa forma di « storia », si sforzano di non tenerne conto.

Un fatto ci ha soprattuto stupito nello studiare le società tradizionali: la loro rivolta contro il tempo concreto, storico, la loro nostalgia di un ritorno periodico al tempo mitico delle origini, al « grande tempo ». Il senso e la funzione di quelli che abbiamo chiamati « archetipi e ripetizione » si sono rivelati a noi solamente quando abbiamo colto la volontà di quelle società di rifiutare il tempo concreto, la loro ostilità a ogni tentativo di « storia » autonoma, cioè di storia senza regolazione archetipica. Questo proposito di non ricevere e questa opposizione non sono semplicemente l'effetto delie tendenze conservatrici delle società primitive, come proverà proprio questo libro. A nostro parere, è fondato leggere in questo deprezzamento della

storia, cioè degli avvenimenti senza modello trans-storico, e in questo rifiuto del tempo profano, continuo, una certa valorizzazione metafisica dell'esistenza umana. Ma questa valorizzazione non è, in ogni caso, quella che cercano di dare certe correnti filosofiche posthegeliane, soprattutto il marxismo, lo storicismo e l'esistenzialismo, in seguito alla scoperta dell'« uomo storico », dell'uomo che *è* nella misura in cui *si fa da se stesso in seno alla storia.*

Il problema della storia, come tale, non sarà tuttavia affrontato direttamente in questo saggio. Il nostro primo intento è stato quello di tracciare poche linee principali nel campo speculativo delle società arcaiche. Ci è parso che una semplice presentazione di esse non mancasse di interesse, specialmente per il filosofo abituato a trovare i suoi problemi e i mezzi per risolverli nei testi della filosofia classica o nelle situazioni della storia spirituale dell'Occidente. Abbiamo una convinzione inveterata che la filosofia occidentale rischi, se così si può dire, di « provincializzarsi »: prima di tutto appartandosi gelosamente nella propria tradizione e ignorando, ad esempio, i problemi e le soluzioni del pensiero orientale, e poi ostinandosi a riconoscere solo le « situazioni » dell'uomo delle civiltà storiche, e disprezzando l'esperienza dell'uomo « primitivo » come emerge nelle società tradizionali. Riteniamo che l'antropologia filosofica avrebbe qualche cosa da imparare dalla valorizzazione che l'uomo presocratico (cioè l'uomo tradizionale) ha dato alla sua situazione nell'universo. O, meglio, i problemi principali della metafisica potrebbero essere rinnovati dalla conoscenza dell'ontologia arcaica. In molte opere precedenti, in particolare nel nostro *Trattato di storia delle religioni*, abbiamo cercato di presen-

tare i princìpi di questa ontologia arcaica, senza pretendere ovviamente di riuscire a dare un'esposizione sempre coerente e ancor meno esauriente.

Con nostro grande rammarico, anche questo saggio non sarà ancora un'esposizione esauriente. Dato che ci rivolgiamo, sì, al filosofo, all'etnologo o all'orientalista, ma soprattutto all'uomo colto, al non specialista, siamo stati spesso costretti a riassumere in formule sommarie ciò che, studiato a fondo, analizzato, avrebbe richiesto un imponente volume. Ogni discussione approfondita avrebbe trascinato con sé una continua citazione di fonti e un linguaggio tecnico che avrebbero scoraggiato molti lettori. La nostra preoccupazione, più che di comunicare agli specialisti una serie di commenti in margine ai loro problemi, era di attirare prima di tutto l'attenzione del filosofo, e dell'uomo colto in generale, su alcune posizioni spirituali che, anche se superate in numerose parti del mondo, sono essenziali per la conoscenza e la storia stessa dell'uomo. Una considerazione dello stesso tipo ci ha fatto limitare allo stretto necessario i riferimenti, che si riducono talvolta ad una semplice allusione.

MIRCEA ELIADE

Cascaes, marzo 1945
Parigi, maggio 1947

Capitolo primo

Archetipi e ripetizione

IL PROBLEMA

Questo breve saggio si propone di studiare alcuni aspetti dell'ontologia arcaica o più esattamente le concezioni *dell'essere* e della *realtà* che emergono dal comportamento dell'uomo delle società premoderne. Le società « premoderne » o « tradizionali » comprendono sia il mondo che viene chiamato abitualmente « primitivo », sia le antiche culture dell'Asia, dell'Europa e dell'America. Evidentemente le concezioni metafisiche del mondo arcaico non sono state sempre formulate in un linguaggio teorico, ma il simbolo, il mito, il rito esprimono, su piani diversi e con i mezzi che sono loro propri, un complesso sistema di affermazioni coerenti sulla realtà ultima delle cose, sistema che può essere considerato come una vera e propria metafisica. È essenziale perciò comprendere il senso profondo di tutti questi simboli, miti e riti per riuscire a tradurli nel nostro linguaggio usuale. Se ci sforziamo di penetrare il significato autentico di un mito o di un simbolo arcaico, siamo costretti a constatare che questo significato rivela la presa di coscienza di una certa situazione nel cosmo e che essa implica, di conseguenza, una posizione metafisica. È inutile cercare nelle lingue arcaiche i termini così laboriosamente creati dalle grandi tradizioni filo-

sofiche: con ogni probabilità termini come « essere », « non essere », « reale », « irreale », « divenire », « illusorio » e altri ancora non si trovano nel linguaggio degli australiani o in quello degli antichi mesopotamici. Ma se mancano i termini, vi è la *cosa:* soltanto, essa è « detta » — cioè rivelata in maniera coerente — da simboli e miti. Se si osserva il comportamento generale dell'uomo arcaico si è colpiti da questo fatto: gli oggetti del mondo esteriore, come gli atti umani propriamente detti, *non hanno valore intrinseco autonomo.* Un oggetto o una azione acquistano un *valore,* e in questo caso, diventano *reali,* in quanto partecipano, in un modo o nell'altro, di una realtà che li trascende. In mezzo a tante altre pietre, una pietra diventa *sacra* — e di conseguenza si trova istantaneamente saturata *d'essere* — perché costituisce una ierofania, o possiede del *mana,* o la sua forma mostra un certo simbolismo o anche perché ricorda un atto mitico, ecc. L'oggetto appare come un ricettacolo di una *forza esterna* che lo differenzia dal suo ambiente e gli conferisce *senso* e *valore.* Questa forza può risiedere nella sostanza dell'oggetto o nella sua forma: una roccia *si rivela* sacra perché la sua stessa esistenza è una ierofania: incomprimibile, invulnerabile, *essa è* ciò che l'uomo non è; essa resiste al tempo, la sua realtà si riveste di perennità. Una pietra delle più comuni sarà promossa « preziosa », cioè impregnata di una forza magica o religiosa, solamente in virtù della sua forma simbolica o della sua origine: « pietra di fulmine », che si suppone caduta dal cielo; perla, poiché viene dal fondo dell'oceano. Altre pietre diventeranno sacre perché considerate dimora delle anime degli antenati (India, Indonesia), oppure perché furono un tempo il teatro di una teofania (come il *bethel* che servì da let-

to a Giacobbe) o perché un sacrificio, un giuramento le ha consacrate.[1]

Passiamo ora agli atti umani, evidentemente a quelli che non derivano dal puro automatismo; il loro significato e il loro valore non sono legati al loro dato fisico bruto, ma al fatto che riproducono un atto primordiale, ripetono un esemplare mitico. La nutrizione non è una semplice operazione fisiologica, ma rinnova una comunione. Il matrimonio e l'orgia collettiva rinviano a prototipi mitici; li si ripete perché sono stati consacrati all'origine (« in quel tempo », *ab origine)* da dèi, da « antenati » o da eroi.

Nel particolare suo comportamento cosciente il « primitivo », l'uomo arcaico, non conosce atto che non sia stato posto e vissuto anteriormente da un altro, *da un altro che non era un uomo.* Ciò che egli fa, *è già stato fatto;* la sua vita è la ripetizione ininterrotta di gesti inaugurati da altri.

Questa ripetizione cosciente di gesti paradigmatici determinati tradisce una ontologia originale. Il prodotto della natura, l'oggetto fatto dall'industria dell'uomo trovano la loro *realtà,* la loro *identità* solamente nella misura della loro partecipazione a una realtà trascendente. Il gesto acquista senso, *realtà,* solamente nella misura esclusiva in cui riprende un'azione primordiale.

Gruppi di fatti rilevati da culture differenti ci aiuteranno a riconoscere meglio la struttura di questa ontologia arcaica. Abbiamo cercato in primo luogo esempi suscettibili di rivelarci, nel modo più chiaro possibile, il meccanismo del pensiero tradizionale, in altri termini, fatti che ci aiutino a comprendere *come e perché* per

1 Cfr. il nostro *Traile d'histoire des religions,* Payot, Parigi 1948 (trad. it. di V. Vacca: *Trattato di storia delle religioni,* Einaudi, Torino 1957, pp. 222 ss.).

l'uomo delle società premoderne qualche cosa diventa *reale.* Ci interessa prima di tutto comprendere bene questo meccanismo, per poter accostare in seguito il problema dell'esistenza umana e della Storia nell'orizzonte della spiritualità arcaica.

Abbiamo ripartito la nostra materia sotto poche grandi rubriche:

1) fatti che ci mostrano che per l'uomo arcaico la *realtà* è funzione dell'*imitazione* di un archetipo celeste;

2) fatti che ci mostrano come la *realtà* è conferita dalla partecipazione al « simbolismo del centro » : le città, i templi, le case diventano *reali* per il fatto di essere assimilate al « centro del mondo »;

3) infine, rituali e gesti profani significativi che realizzano il senso a loro dato soltanto perché *ripetono* deliberatamente certi atti posti *ab origine* da dèi, da eroi o da antenati.

La presentazione stessa di questi fatti avvierà lo studio della concezione ontologica soggiacente, di cui proporremo poi l'interpretazione, e che soltanto essa può fondare.

ARCHETIPI CELESTI DEI TERRITORI, DEI TEMPLI E DELLE CITTÀ

Secondo le credenze mesopotamiche, il Tigre ha il suo modello nella stella Anunìt, e l'Eufrate nella stella della Rondine.[1] Un testo sumerico parla della « dimora delle forme degli dèi », in cui si trovano « [le divinità] dei greggi e quelle dei cereali ».[2] Anche per i popoli altaici le montagne hanno un prototipo ideale nel cielo.[3]1 nomi dei luoghi e dei *nomi* egiziani erano dati secondo i « campi celesti » : si cominciava con il conoscere i « campi celesti », poi li si identificava nella geografia terrestre.*

Nella cosmologia iranica di tradizione zervanita « ogni fenomeno terrestre, astratto o concreto, corrisponde a un termine celeste, trascendente, invisibile, a un'"idea" nel senso platonico. Ogni cosa, ogni nozione si presenta sotto un duplice aspetto: quello di *mènók* e quello di *gètìk.* Vi è un cielo visibile: vi è quindi anche un cielo *mènòk* che è invisibile *{Bundahishn*, e. 1). La nostra terra corrisponde a una terra celeste. Ogni virtù praticata quaggiù, nel *gètàh*, possiede una controparte cele-

i Cfr. la nostra *Cosmologìe si alchimie babiloniana*, Bucarest 1937, pp. 21,59.
2 EDWARD CHIERA, *Sumerìan religious texts*, Upland 1924, p. 29.
3 U. HOLMBERG, *Der Baum des Lebens*, Helsinki 1923, p. 39.
4 RAYMOND WEILL, *Le Chatnps des roseaux et le champs des offrandes dens la feligìon funéraire et la religion general*, Parigi 1936, pp. 62 ss.

ste che rappresenta la vera realtà... L'anno, la preghiera... insomma, tutto quello che si manifesta nel *gètàh* è contemporaneamente *mènok.* La creazione è semplicemente sdoppiata. Dal punto di vista cosmogonico, lo stadio cosmico qualificato come *mènók* è anteriore allo stadio *gèttk* ».[5]

In particolare, il tempio — come luogo sacro per eccellenza — aveva un prototipo celeste. Sul monte Sinai, Jahvè mostra a Mosè la « forma » del santuario che dovrà costruirgli: « Costruirete il tabernacolo con tutti gli arredi, esattamente secondo il modello che ti mostrerò » (Es. 25,8-9). « Guarda e costruisci tutti questi oggetti secondo il modello che ti ho mostrato sulla montagna » (25,40). E quando Davide dà a suo figlio Salomone la pianta delle fondamenta del tempio, del tabernacolo e di tutti gli arredi lo assicura che « tutto ciò... si trova esposto in uno scritto opera della mano dell'Eterno, che me ne ha dato la comprensione » *{Cron.* 1,28,19). Di conseguenza ha visto il modello celeste.[6]

Il più antico documento concernente l'archetipo di un santuario è l'iscrizione di Gudéa che si riferisce al tempio innalzato da lui a Lagash. Il re vede in sogno la dea Nidaba, che gli mostra un pannello su cui sono elencate le stelle benefiche, e un dio, che gli rivela la pianta del tempio.[7] Anche le città hanno il loro prototipo divino. Tutte le città babilonesi avevano i loro archetipi in costellazioni: Sippar nel Cancro, Ninive nell'Orsa Maggiore, Assur in Arturo, ecc.[8] Sennacherib fa costruire Ni-

[5] H.S. NYBERG, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes,* in « Journal Asiatique », luglio-sett. 1931 (pp. 1-134), pp. 35-36.

6 Cfr. le tradizioni rabbiniche in RAPHAEL PATAI, *Man and Tempie,* Londra 1947, pp. 130 ss.

1 E. BURROWS, *Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion,* in « The Labyrinth », ed. S.H. Hooke, Londra 1935, pp. 65 ss.

[8] Cfr. la nostra *Cosmologie,* cit., p. 22; BURROWS cit., pp. 60 ss.

nive secondo « il progetto stabilito da tempi remotissimi nella configurazione del cielo ». Non soltanto un modello precede l'architettura terrestre, ma si trova anche in una « regione » ideale (celeste) dell'eternità. Lo proclama Salomone: « Tu mi hai ordinato di costruire il tempio nel tuo santissimo Nome, e anche un altare nella città in cui tu abiti, secondo il modello della tenda santissima, che tu avevi preparato fin dall'inizio! » (Sap. 9,8).

Una Gerusalemme celeste è stata creata da Dio prima che la città di Gerusalemme fosse costruita dalla mano dell'uomo: a quella si riferisce il profeta nell'Apocalisse Siriaca di Baruch, 2,42, 2-7: « Credi che sia là la città di cui ho detto: "Nella palma delle mie mani ti ho fondata"? La costruzione che si trova attualmente in mezzo a voi non è quella che è stata rivelata in me, quella che era preparata dal tempo in cui mi sono deciso a creare il paradiso, e che ho mostrato ad Adamo prima della sua colpa... ».[9]

La Gerusalemme celeste ha infiammato l'ispirazione di tutti i profeti ebrei: Tobia (13,16), Isaia (59,11 ss.), Ezechiele (60) ecc. Per mostrargli la città di Gerusalemme, Dio rapisce Ezechiele in una visione estatica, e lo trasporta su di una montagna altissima (60,6 ss.). E gli *Oracoli Sibillini* conservano il ricordo della Nuova Gerusalemme, al centro della quale risplende « un tempio con una torre gigantesca che tocca le nubi ed è vista da tutti ».[10]

Ma la più bella descrizione della Gerusalemme celeste si trova nell'Apocalisse (21,2 ss.): « E io, Giovanni,

» Trad. R.H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudo-epigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, II, p. 482.

io CHARLES cit., n, p. 405; ALBERTO PINCHERLE, *Gli oracoli sibillini giudaici*, Roma 1922, pp. 95-96.

ho visto la città santa, la nuova Gerusalemme, che discendeva dal cielo, da presso Dio, pronta come una sposa che si è adornata per il suo sposo ».

Ritroviamo la stessa teoria in India: tutte le città regali indiane, anche moderne, sono costruite sul modello mitico della città celeste in cui abitava nell'età dell'oro *(in ilio tempore)* il sovrano universale. E, proprio come quello, il re si sforza di far rivivere l'età dell'oro, di rendere attuale un regno perfetto, idea che ritroveremo nel corso del presente studio. Così, per esempio, il palazzo-fortezza di Sìhagiri, a Ceylon, è costruito sul modello della città celeste Alakamanda, ed è « di difficile accesso per gli esseri umani » *{Mahàvastu,* 39,2). Anche la città ideale di Platone ha un archetipo celeste *(Rep. 592b,* cfr. *ibid.,* 500e). Le « forme » platoniche non sono astrali, ma la loro regione mitica si situa tuttavia su piani sopra-terreni *(Fedro,* 247,250).

Così, il mondo che ci circonda, in cui si sente la presenza e l'opera dell'uomo — le montagne sulle quali vive, le regioni popolate e coltivate, i fiumi navigabili, le città, i santuari — hanno un archetipo extraterreno, concepito sia come una « pianta », come una « forma », sia semplicemente come un « doppio » esistente precisamente a un livello cosmico superiore. Ma non tutto, nel « mondo che ci circonda », ha un prototipo di questa specie. Per esempio, le regioni desertiche abitate da mostri, i territori incolti, i mari sconosciuti su cui nessun navigatore ha osato avventurarsi ecc. non dividono con la città di Babilonia o con il *nomo* egiziano il privilegio di un prototipo differenziato. Essi corrispondono a un modello mitico ma di un'altra natura: tutte queste regioni selvagge, incolte, ecc. sono assimilate al caos; esse partecipano ancora della modalità indifferenziata,

informe, precedente la creazione. Per questo, quando si prende possesso di un determinato territorio, cioè quando si comincia ad esplorarlo, *si compiono riti che ripetono simbolicamente l'atto della creazione;* la zona incolta è prima di tutto « cosmizzata », poi abitata. Ritorneremo fra poco sul significato delle cerimonie di presa di possesso delle zone di nuova scoperta. Per ora vogliamo sottolineare che il mondo che ci circonda, civilizzato dalla mano dell'uomo, ha, come unica validità, quella dovuta al prototipo extraterrestre che gli è servito di modello. L'uomo costruisce secondo un archetipo; non soltanto la sua città o il suo tempio hanno modelli celesti, ma anche tutta la regione che abita, con i fiumi che la bagnano, i campi che gli danno il nutrimento, ecc. La carta di Babilonia mostra la città al centro di un vasto territorio circolare circondato dal fiume Amer, esattamente come i sumeri si raffiguravano il paradiso:[11] questa partecipazione delle culture urbane a un modello archetipico conferisce loro la realtà e la validità.

Lo stanziamento in una zona nuova, sconosciuta e incolta, equivale a un atto di creazione. Quando i coloni scandinavi presero possesso dell'Islanda, *land-nàma,* e la dissodarono, non considerarono questo atto né come un'opera originale né come un lavoro umano e profano. La loro impresa era per essi soltanto la ripetizione di un atto primordiale: la trasformazione del caos in cosmo per opera dell'atto divino della creazione. Lavorando la terra desertica, essi ripetevano infatti l'atto degli dèi che ordinavano il Caos dandogli forme e norme.[12] O meglio: una conquista territoriale diventa reale sol-

11 Cfr. la nostra *Cosmologie,* cit., p. 22.

12 Cfr. VAN HAMEL, citato da G. VAN DER LEEUW, *L'Homme primitif et la religion,* Parigi 1940, p. 110 (trad. it. di A. Vita: *L'Uomo primitivo e la religione,* Boringhieri, Torino 1961).

tanto dopo, o più esattamente, per mezzo del rituale di presa di possesso, che è solo una copia dell'atto primordiale della creazione del mondo. Nell'India vedica un territorio veniva preso legalmente in possesso per mezzo della costruzione di un altare dedicato ad Agni.[13] « Si dice che *ci* si è stanziati *(avasyati)* quando si è costruito un *gàrhapatya,* e tutti quelli che costruiscono l'altare del fuoco sono stanziati » *(avasitàh),* dice il *Qatapatha Bràhmana* (7,1,1,1-4). Ma l'erezione di un altare dedicato ad Agni è precisamente l'imitazione microcosmica della creazione. Anzi, un qualunque sacrificio è, a sua volta, la ripetizione dell'atto della creazione, come affermano esplicitamente i testi indù.[14] I « conquistadores » spagnoli e portoghesi prendevano possesso, in nome di Gesù Cristo, delle isole e dei continenti che avevano scoperto e conquistato. Il piantare la croce equivaleva a una « giustificazione » e alla « consacrazione » della zona, a una « nuova nascita », che ripeteva anche il battesimo (atto di creazione). A loro volta i navigatori britannici prendevano possesso delle regioni che avevano conquistato in nome del re d'Inghilterra, nuovo cosmocrator.

L'importanza dei cerimoniali vedici, scandinavi o romani ci apparirà più chiaramente quando esamineremo in particolare il senso della ripetizione della creazione, l'atto divino per eccellenza. Per ora consideriamo solo un fatto: ogni territorio occupato con lo scopo di abitarvi o di utilizzarlo come « spazio vitale » è prima di tutto trasformato da « caos » in « cosmos »; cioè, per effetto del rituale gli viene conferita una « forma » che

13 ANANDA K. COOMARASWAMY, *The Rig-Veda as Land-nàma-bók,* Londra 1935, p. 16, ecc.

14 per esempio, *Qa.t. Brah.,* 14,1,2,26, ecc.; vedere più avanti e. n.

lo fa così divenire *reale*. Evidentemente la realtà si manifesta, per la mentalità arcaica, come forza, efficacia e durata. Perciò il reale per eccellenza è il *sacro*, poiché soltanto il sacro *è* in un modo assoluto, agisce efficacemente, crea e fa durare le cose. Gli innumerevoli gesti di consacrazione — degli spazi, degli oggetti, degli uomini, ecc. — tradiscono l'ossessione del reale, la sete del primitivo per *l'essere*.

IL SIMBOLISMO DEL « CENTRO »

Parallelamente alla credenza arcaica negli archetipi celesti delle città e dei templi, incontriamo un'altra serie di credenze, più abbondantemente attestate anche da documenti, e che si riferiscono alla loro investitura del prestigio del « centro ». Abbiamo esaminato questo problema in un'opera precedente,[1] quindi ci accontenteremo qui di richiamare i risultati a cui siamo giunti. Il simbolismo architettonico del centro può essere cosi formulato:

a) la montagna sacra — su cui si incontrano il cielo e la terra — si trova al centro del mondo;

b) ogni tempio o palazzo — e, per estensione, ogni città sacra o residenza regale — è una « montagna saca », e diviene così un centro;

e) essendo un *Axis Mundi*, la città o il tempio consacrati sono considerati come punto di incontro tra il cielo, la terra e l'inferno.

Pochi esempi illustreranno ciascuno dei simboli precedenti:

a) Nelle credenze indù, il monte Meru si eleva al

1 Cfr. la nostra *Cosmologie*, cit., pp. 26-50; cfr. anche *Images et Symboles*, **Parigi 1952, e. I.**

centro del mondo e sopra di lui brilla la stella polare. I popoli uralo-altaici conoscono anch'essi un monte centrale, Sumeru, sulla cima del quale è agganciata la stella polare. Secondo le credenze iraniche la montagna sacra, Haraberezaiti (Elbourz) si trova al centro della terra ed è collegata al cielo.[2] Le popolazioni buddiste del Laos, a nord del Siam, conoscono il monte Zinnalo, al centro del mondo.[3] *Nell'Edda* Himingbjorg è, come indica il suo nome, una montagna celeste, là l'arcobaleno (Bifrost) tocca la cupola del cielo. Si trovano credenze analoghe presso i finlandesi, i giapponesi, ecc. Ricordiamo che per i Semang della penisola di Malacca, al centro del mondo si eleva un'enorme roccia, Batu-Ribn, al di sotto della quale vi è l'inferno; una volta su Batu-Ribn un tronco d'albero si alzava verso il cielo.[4] L'inferno, il centro della terra e la « porta » del cielo si trovano quindi sul medesimo asse e per mezzo di questo asse si effettuava il passaggio da una regione cosmica a un'altra. Si esiterebbe a credere all'autenticità di questa teoria cosmologica presso i pigmei Semang se non si avessero ragioni per ammettere che la stessa teoria era già delineata in epoca preistorica.[5] Nelle credenze mesopotamiche una montagna centrale unisce il cielo e la terra; è il « Monte dei Paesi », che unisce tra loro i territori.[6] Lo

2 W. KIHFEL, *Die Kosmograpkìe der Inder,* Bonn 1920, p. 15; HOLMBEGG cit., p. 41; A. CHRISTENSEN, *Les types du premier komme et du premier roi dans l'histoire Ugendaire des Iraniens,* il, Leida-Uppsala 1934, p. 42; il nostro *Le Chamanisme et les techniques archàiques de l'extase,* Parigi 1951, pp. 242 ss. (trad. it. di C. d'Altavilla: *Lo Sciamanismo e le tecniche arcaiche dell'estasi,* Bocca, Roma-Milano 1953).

3 HOLMBERG cit., p. 41.

* Cfr. P. SCHEBESTA, *Les Pygmées,* Parigi 1940, pp. 156 ss.; altri, esempi si trovano nel nostro *Chamanisme,* cit., pp. 253 ss.

5 Cfr. per esempio, W. GAERTE, *Kosmische Vorstellungen im Bilde pràhistorischer Zeit: Erdberg Himmelsberg, Erdnabel und Weltstrome,* in « Anthropos », IX, 1914, pp. 956-979.

e A. JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur,* ed. 2, Berlino e Lipsia 1929, p. 130.

tiqqurat era a rigore una montagna cosmica, cioè un'immagine simbolica del cosmo: i sette piani rappresentavano i sette cieli planetari (come a Borsippa) o avevano ì colori del mondo (come a Ur).

Il monte Thabor, in Palestina, potrebbe significare *tabbùr,* cioè « ombelico », *omphalos.* Il monte Gerizim, al centro della Palestina, era senza alcun dubbio investito del prestigio del centro, poiché è chiamato « ombelico della terra » *{Tabbùr eres;* cfr. Giud. 9,37: « È l'esercito, che scende dall'ombelico del mondo »). Una tradizione raccolta da Pietro Comestor dice che, al solstizio d'estate, il sole non fa ombra alla « Fontana di Giacobbe » (vicino a Gerizim). Infatti, precisa Comestor, *sunt qui dicunt locum ìllum esse umbilìcum terrete nostrae habitabilis.* La Palestina, essendo il paese più alto — poiché era vicina alla sommità della montagna cosmica — non fu sommersa dal diluvio. Un testo rabbinico dice: « La terra d'Israele non è stata sommersa dal diluvio »/ Per i cristiani il Golgota si trovava al centro del mondo, poiché era la cima della montagna cosmica e contemporaneamente il luogo in cui Adamo era stato creato e sepolto. Così il sangue del Salvatore cade sul cranio di Adamo, sepolto proprio ai piedi della croce e lo redime. La credenza secondo la quale il Golgota si trova al centro del mondo si è conservata nel folclore dei cristiani d'oriente.[8]

b) Il nome stesso dei templi e delle torri sacre babilonesi testimonia la loro assimilazione alla montagna

1 Cfr. BURROWS cit., pp. 51,54,62, n. 1; AJ. WENSINCK, *The Ideas of the Navel of the Earth,* Amsterdam 1916, p. 15; PATAI cit., p. 85. Lo stesso simbolismo in Egitto; cfr. PATAI cit., p. 101, n. 100.

« Per esempio, presso i Piccoli Russi: Mansika, citato da HOLMBERG cit., p. 72.

cosmica: « Monte della casa », « Casa del monte di tutte le terre », « Monte delle tempeste », « Legame tra il cielo e la terra », ecc.[9] Un rotolo del tempo del re Gudea dice che « la camera [del dio] che egli [il re] ha costruito era simile al monte cosmico ».[10] Ogni città orientale si trovava al centro del mondo. Babilonia era una Bàb-ilàni, una « porta degli dèi », poiché lì gli dèi discendevano sulla terra. Nella capitale del sovrano cinese perfetto lo gnomone non deve fare ombra il giorno del solstizio d'estate, a mezzogiorno. Una tale capitale, infatti, si trova al centro dell'universo, presso l'albero miracoloso « legno eretto » *(Kien-mou),* dove si incontrano le tre zone cosmiche: cielo, terra e inferno.[11] Il tempio di Barabudur è anch'esso un'immagine del cosmo ed è costruito come una montagna artificiale (come lo erano gli *ziqqurat);* salendolo, il pellegrino si avvicina al centro del mondo e sulla terrazza superiore realizza una rottura di livello, trascendendo lo spazio profano, eterogeneo, e penetrando in una « regione pura ». Le città e i luoghi santi sono assimilati alle cime delle montagne cosmiche. Per questo Gerusalemme e Sion non sono state sommerse dal diluvio. D'altra parte, secondo la tradizione islamica, il luogo più elevato della terra è la Kà'aba poiché « la stella polare testimonia che essa si trova di fronte al centro del cielo ».[12]

» TH. DOMBART, *Der Sakralturm, I: Ziqqurat,* Monaco 1920, p. 34; cfr. A. PARRor, *Ziggurats et Tour de Babel,* Parigi 1949. - I templi indiani sono anch'essi assimilati alle montagne, cfr. WILLY FOY, *Indische Kultbauten als Symbole des Gotterbergs,* in « Festschrift Ernst Windisch », Lipsia 1914, pp. 213-216. - Si trova lo stesso simbolismo presso gii Aztechi: cfr. W. KRICKEBERG, *Bauform und Weltbild im alten Mexico,* in « Paideuma », iv, 1950, pp. 295-333.

1° W.F. ALBRIGHT, *The Mouth of the Rivers,* in « American Journal of Semitic Languages and Leteraturcs », xxxv, 1919 (pp. 161-195), p. 173.

li MARCEL GRANET, *La Pensée chinoise,* Parigi 1934; il nostro *Chamanisme,* cit., pp. 243 ss.

12 *Ktsà'i,* citato da WENSINCK cit., p. 15.

e) Infine, in conseguenza della loro posizione al centro del cosmo, il tempio o la città sacra sono sempre il punto d'incontro delle tre regioni cosmiche: cielo, terra e inferno. *Dur-an-ki,* « legame tra il cielo e la terra », era il nome dei santuari di Nippur, Larsa e senza dubbio Sippar. Babilonia aveva una grande quantità di nomi tra i quali « Casa della base del cielo e della terra », « Legame tra il cielo e la terra ». Ma sempre in Babilonia si faceva il legame tra la terra e le regioni infere, poiché la città era stata fondata su *bàb-apsì,* la « Porta *& apsù* »,[13] e *apsù* designa le acque del caos prima della creazione. Ritroviamo questa stessa tradizione presso gli ebrei. La rocca di Gerusalemme penetrava profondamente nelle acque sotterranee *(tehòm).* È detto nel Mishna che il tempio si trova proprio al di sopra di *tehòm* (equivalente ebraico di *apsù).* E, proprio come a Babilonia si aveva la « porta di *apsù* », la rocca del tempio di Gerusalemme chiudeva la « bocca del *tehòm* ».[14] Si incontrano concezioni simili nel mondo indoeuropeo. Per i romani, per esempio, il *mundus* — cioè il solco che si tracciava attorno al luogo su cui doveva essere fondata una città — costituisce il punto d'incontro tra le regioni infere e il mondo terreno. « Quando il *mundus* è aperto, è aperta, per così dire, la porta delle tristi divinità infernali », dice Varrone (citato da MACROBIO, *Sat.* 1,16,18). Il tempio italico era la zona di intersezione dei mondi superiore (divino), terrestre e sotterraneo.

La sommità della montagna cosmica non è soltanto il punto più alto della terra, ma è anche l'ombelico della terra, il punto in cui ha avuto inizio la creazione. Ne

[13] A. JEREMTAS cit., p. 113; BURUOWS cit., pp. 46 ss., 50.
[14] Testi in BURROWS cit., p. 49: vedere anche PATAI cit., pp. 55 ss.

consegue anche che le tradizioni cosmologiche esprimono il simbolismo del centro in termini che si direbbero improntati all'embriologia.

« Il Santissimo ha creato il mondo come un embrione. Proprio come l'embrione cresce a partire dall'ombelico, così Dio ha iniziato a creare il mondo dall'ombelico e di là esso si è espanso in tutte le direzioni ». *Yoma* afferma: « Il mondo è stato creato cominciando da bion ».

Nel *Rig-Veda* (per esempio, 10,149) l'universo è concepito come se la sua estensione fosse partita da un punto centrale.[16] La creazione dell'uomo, replica della cosmogonia, è avvenuta ugualmente in un punto centrale, nel centro del mondo. Secondo la tradizione mesopotamica, l'uomo è stato creato all'« ombelico della terra », in UZU (carne) SAR (legame) KI (luogo, terra), là dove si trova anche *Dur-an-ki*, il « legame tra il cielo e la terra ». Oharmazd crea il bue primordiale Evagdàth e l'uomo primordiale, Gajòmard, al centro del mondo.[17] Il paradiso in cui Adamo fu creato con il fango, si trova, beninteso, al centro del cosmo. Il paradiso era P« ombelico della terra » e secondo una tradizione siriaca si trovava su di una montagna più alta di tutte le altre. Secondo il libro siriaco *La Caverna dei Tesori*, Adamo è stato creato al centro della terra, proprio nel medesimo punto in cui doveva poi elevarsi la croce di Gesù. Le stesse tradizioni sono state conservate dal giudaismo; l'apocalisse giudaica e il *midrash* precisano che Adamo

15 Testi citati da WENSINCK cit., pp. 19,16; cfr. anche W.H. ROSCHER, *Nette Omphalosstudien,* in « Abbandlungen d. Konig. Sachs. Gesell. d. Wissenschaft », Phil. hist. Klasse, xxxi, 1, 1915, pp. 16 ss., 73 ss.; BURROWS cit., p. 57; PATAI cit., p. 85.

16 Cfr. il commento di KIRFEL, *Die Kosmographie der Inder,* Bonn-Lipsia 1920, p. 8.

i' BURROWS cit., p. 49; CHRISTENSEN cit., i, pp. 22 ss.

fu creato in Gerusalemme.[18] Poiché Adamo fu seppellito nel luogo stesso in cui fu creato, cioè al centro del mondo, sul Golgota, il sangue del Salvatore — come abbiamo visto dianzi — lo redimerà.

Il simbolismo del centro è considerevolmente più complesso, ma i pochi aspetti che abbiamo richiamato saranno sufficienti per il nostro intento. Aggiungiamo che lo stesso simbolismo è sopravvissuto nel mondo occidentale fino alla vigilia dei tempi moderni. L'antichissima concezione del tempio come *imago mundi,* l'idea che il santuario riproduce l'universo nella sua essenza, si è trasmessa all'architettura sacra dell'Europa cristiana: la basilica dei primi secoli della nostra èra e la cattedrale del medioevo riproducono simbolicamente la Gerusalemme celeste.[19] Per quanto riguarda il simbolismo della montagna dell'ascensione e della « ricerca del centro », esso è chiaramente attestato nelle letterature medievali e appare, anche se soltanto in maniera allusiva, in certe produzioni letterarie degli ultimi secoli.[20]

18 WENSINCK cit., p. 14; Sir E.A. WALLIS BUDGE, *The Book of the Cave of Treasures,* Londra 1927, p. 53; O. DAHNHARDT, *Natursagen,* I, Lipsia 1909, p. 112; BURROWS cit., p. 57.

19 Sul simbolismo cosmico dei templi nell'antico Oriente, cfr. A.M. HOCART, *Kmgs and Councillors,* Cairo 1936, pp. 220 ss.; cfr. PAIAI cit., pp. 306 ss. Sul simbolismo cosmico delle basiliche e delle cattedrali, cfr. H. SEDLMAYR, *Architektur als abbildende Kutist,* in « Osterreichische Akademie der Wissenschaften, Situngsberichte », Phil.-hist. Klasse, 225/3, 1948; ID., *Die Entstehung der Kathedrale,* Zurigo 1950.

20 Cfr. *Images et Symboles,* cit.

RIPETIZIONE DELLA COSMOGONIA

Il « centro » è quindi la zona del sacro per eccellenza, quella della realtà assoluta. Ugualmente, tutti gli altri simboli della realtà assoluta (alberi della vita e dell'immortalità, fontana di giovinezza, ecc.) si trovano anch'essi in un centro. La via che conduce al centro è una « via difficile » *(durohana)* e questo si verifica a tutti i livelli del reale: circonvoluzioni difficoltose di un tempio (come quello di Barabudur); pellegrinaggio ai luoghi santi (La Mecca, Hardwar, Gerusalemme, ecc.); peregrinazioni piene di pericoli delle spedizioni eroiche del vello d'oro, dei pomi d'oro, dell'erba di vita, ecc.; smarrimenti nel labirinto; difficoltà di chi cerca il cammino verso il sé, verso il « centro » del suo essere, ecc. Il cammino è arduo, disseminato di pericoli, poiché è un rito di passaggio dal profano al sacro, dall'effimero e dall'illusorio alla realtà e all'eternità, dalla morte alla vita, dall'uomo alla divinità. L'accesso al « centro » equivale a una consacrazione, a una iniziazione; a un'esistenza ieri profana e illusoria, succede ora una nuova esistenza, reale, durevole ed efficace.

Se l'atto della creazione realizza il passaggio dal non manifestato al manifestato o, per dirla in termini cosmologici, dal caos al cosmo; se la creazione in tutta l'esten-

sione del suo oggetto, si è effettuata a partire da un « centro », se di conseguenza tutte le varietà dell'essere, dall'inanimato al vivente, sapessero accedere all'esistenza soltanto in un'area sacra per eccellenza, allora si chiarirebbero meravigliosamente per noi il simbolismo delle città sacre (« centri del mondo »), le teorie geomantiche che presiedono alla fondazione delle città, le concezioni che giustificano i riti della loro costruzione. Allo studio di questi riti di costruzione e delle teorie che essi implicano abbiamo dedicato una precedente opera,[1] a cui rimandiamo il lettore. Richiameremo ora soltanto due importanti proposizioni:

1) ogni creazione ripete l'atto cosmogonico per eccellenza: la creazione del mondo;

2) di conseguenza, tutto ciò che è *fondato,* lo è al centro del mondo (poiché, come sappiamo, la creazione stessa si è effettuata a partire da un centro).

Nella moltitudine di esempi che abbiamo presenti, ne sceglieremo uno solo, interessante, del resto, anche ad altri titoli, che lo ripresenteranno in seguito nel nostro saggio. In India, « prima di porre una sola pietra... l'astrologo indica il punto delle fondamenta che si trova al di sopra del serpente che sostiene il mondo. Il mastro muratore intaglia un palo nel legno di un albero *khadira* e lo pianta nel suolo, al centro di una noce di cocco, esattamente nel punto designato, per ben fissare la testa del serpente ».[2] Una pietra di base *(padmagilà)* è posta sopra al palo; la pietra angolare si trova così esattamente al « centro del mondo ». Ma l'atto di fondazione ripete anche l'atto cosmogonico poiché « fissare »,

i *Contentarti la legenda Mesterului Manale.* Bucarest 1943.

2 (MARGARET) SINCLAIR STEVENSON, *The Riies of the Twice-Born,* Londra 1920, p. 354 e nota.

piantare il palo nella testa del serpente, equivale a imitare il gesto primordiale di Soma *(Rig-Veda,* 2,12,1) o di Indra, quando « ha colpito il serpente nel suo covo » *(Ibid.,* 6,17,9), quando il suo lampo gli ha « tagliato la testa » *(Ibid.,* 1,52,10). Il serpente simboleggia il caos, l'amorfo non manifestato. Indra incontra Wtra *(Ibid.,* 4,19,3), non diviso *(aparvan),* non sveglio *(abudhyam),* dormiente *(abudhyamdnam),* immerso nel più profondo sonno *(sushupànam),* disteso *(àcayànam).* Folgorarlo e decapitarlo equivale all'atto della creazione con passaggio del non manifestato al manifestato, dell'amorfo al formale. Vrtra aveva confiscato le acque e le custodiva nelle viscere delle montagne. Questo significa: 1) o che Vrtra era il signore assoluto — come lo era Tiamat o una qualunque divinità ofidia — di tutto il caos precedente alla creazione; 2) oppure che il grande serpente, custodendo le acque soltanto per sé, aveva lasciato il mondo intero devastato dalla siccità. Che questa confisca sia avvenuta prima dell'atto della creazione o che si situi dopo la fondazione del mondo, il senso permane identico: Vrtra « impedisce »[3] al mondo di *farsi* o di *durare.* Simbolo del non manifestato, del latente o dell'amorfo, Vrtra rappresenta il caos prima della creazione.

Nella nostra opera pubblicata in rumeno, *Commento alla leggenda di mastro Manole,* abbiamo tentato di spiegare i riti di costruzione con l'imitazione del gesto cosmogonico. La teoria che questi riti implicano si riconduce a questo: nulla può durare se non è « animato », se non è dotato, per mezzo di un sacrificio, di un'« anima »; il prototipo del rito di costruzione è il sacrificio

#

[3] Anche Mefìstofele era *der Valer alter Hindernisse,* « il padre di tutti gli impedimenti » *(Faust,* v. 6209).

che ebbe luogo al tempo della fondazione del mondo. Infatti in certe cosmogonie arcaiche il mondo ha avuto origine dal sacrificio di un mostro primordiale, simbolo del caos (Tiamat), o da quello di un macrantropo cosmico (Ymir, Pan'Ku, Purusha). Per assicurare la *realtà* e la *durata* di una costruzione, si ripete l'atto divino della costruzione esemplare: la creazione dei mondi e dell'uomo. Prima di tutto, la « realtà » del luogo è ottenuta con la consacrazione del terreno, cioè con la sua trasformazione in un « centro », poi, la validità dell'atto di costruzione è confermata dalla ripetizione del sacrificio divino. Naturalmente, « la consacrazione del centro » avviene in uno spazio qualitativamente distinto dallo spazio profano. Con il paradosso del rito, ogni spazio consacrato coincide con il centro del mondo, proprio come il tempo di un qualsiasi rituale coincide con il tempo mitico dell'« inizio ». Con la ripetizione dell'atto cosmogonico, il tempo concreto, in cui si effettua la costruzione, è proiettato nel tempo mitico, *in ilio tempore,* in cui è avvenuta la fondazione del mondo. Così sono assicurate la *realtà* e la *durata* di una costruzione, non soltanto dalla trasformazione dello spazio profano in uno spazio trascendente (il « centro »), ma anche dalla trasformazione del tempo concreto in tempo mitico. Un rituale qualsiasi, come avremo occasione di vedere poi, si sviluppa non soltanto in uno spazio consacrato, cioè essenzialmente distinto dallo spazio profano, ma anche in un « tempo sacro », « in quel tempo » *(in ilio tempore, ab origine),* cioè quando il rituale è stato compiuto per la prima volta da un dio, da un antenato o da un eroe.

MODELLI DIVINI DEI RITUALI

Ogni rituale ha un modello divino, un archetipo; questo fatto è sufficientemente noto, così che possiamo limitarci a richiamare pochi esempi. « Dobbiamo fare quello che gli dèi fecero all'inizio >> *{Qatapatha Bràhmana,* 7,2,1,4). « Così hanno fatto gli dèi, così fanno gli uomini » *(Taittiriya Bràhmana,* 1,5,9,4). Questo effato indù riassume tutta la teoria soggiacente ai rituali di tutti i paesi, teoria che troviamo sia presso i popoli così detti « primitivi » che nelle culture evolute. Gli aborigeni del sud-est dell'Australia, per esempio, praticano la circoncisione con un coltello di pietra perché così i loro antenati mitici hanno loro insegnato; anche i negri Amazulu fanno così perché Unkulunkulu (eroe civilizzatore) ha stabilito *in ilio tempore:* « Gli uomini devono essere circoncisi per non essere simili ai bambini »[1] La cerimonia Hako degli indiani Pawnee è stata rivelata ai sacerdoti da Tirawa, il Dio supremo, all'inizio dei tempi. Presso i Sakhalaves del Madagascar, « tutte le usanze e le cerimonie familiari, sociali, nazionali e religiose devono essere osservate in conformità del *lilin-draza,* cioè

1 A.W. HOWITT, *The Native Tribes of South East Australia,* Londra 1904, pp. 645 ss.; H. CALLAWAY, *The Religious System of the Amazulu,* Londra 1869, p. 58.

dei costumi stabiliti e delle leggi non scritte ereditate dagli antenati... ».[2] È inutile moltiplicare gli esempi; si suppone che tutti gli atti religiosi siano stati fondati dagli dèi, dagli eroi civilizzatori o dagli antenati mitici.[3] Di passaggio sottolineiamo che presso i « primitivi » non soltanto i rituali hanno il loro modello mitico, ma qualsiasi azione umana acquista la propria efficacia nella misura in cui *ripete* esattamente un'azione compiuta all'inizio dei tempi da un dio, da un eroe, o da un antenato. Ritorneremo alla fine di questo capitolo sulle azioni esemplari che gli uomini ripetono incessantemente.

Tuttavia, diremmo noi, una tale « teoria » non giustifica soltanto il rituale nelle culture « primitive ». Nell'Egitto degli ultimi secoli, per esempio, la potenza del rito e del verbo che possedevano i sacerdoti era dovuta all'imitazione del gesto primordiale del dio Thot, che aveva creato il mondo con la forza del suo Verbo. La tradizione iranica sa che le feste religiose sono state instaurate da Ohrmazd per commemorare la tappa della creazione del cosmo, che durò un anno. Alla fine di ogni periodo, che rappresenta rispettivamente la creazione del cielo, delle acque, della terra, delle piante, dgli animali, e dell'uomo, Ohrmazd si riposò per cinque giorni istituendo così le principali feste mazdee (cfr. *Bundahishn,* 1,A,18 ss.). L'uomo non fa che ripetere l'atto della creazione, il suo calendario religioso commemora nello spazio di un anno tutte le fasi cosmogoniche che vi sono state *ab origine.* Infatti l'anno sacro riprende incessantemente la creazione, l'uomo diviene contemporaneo della cosmogonia e dell'antropogonia perché il rituale lo

2 A. VAN GENNEP, *Tabu et totémisme à Madagascar,* Parigi 1904, pp. 27 ss.

3 C. VAN DER LEEUW, *Phànomenologie der Religion,* Tubinga 1933, pp. 349 ss., 360 ss. (tr. it. di V. Vacca: *Fenomenologia della Religione,* Boringhieri, Torino 1960).

proietta all'epoca mitica dell'inizio. Un seguace di Bacco, con i suoi riti orgiastici, imita il dramma patetico di Dionisio; un orfico, con il suo cerimoniale iniziatico, ripete i gesti originali di Orfeo, ecc.

Anche il sabato giudaico-cristiano è ancora una *imitatici Dei;* il riposo del sabato riproduce il gesto primordiale del Signore, poiché il settimo giorno della creazione Dio « si riposò di tutta l'opera che aveva compiuta » (Gen. 2,1). Il messaggio del Salvatore è prima di tutto un *esempio* che chiede di essere imitato. Dopo aver lavato i piedi degli apostoli Gesù disse loro: « Vi ho dato un esempio affinché voi facciate come io ho fatto a voi » (Gv. 13,15). L'umiltà non è che una virtù; ma quella che si esercita secondo l'esempio del Salvatore è un atto religioso e un mezzo di salvezza: « Come io vi ho amato, anche voi amatevi gli uni gli altri » (Gv. 13,34; 15,12). Questo amore cristiano è consacrato dall'esempio di Gesù, la sua pratica attuale annulla il peccato della condizione umana e divinizza l'uomo. Colui che *crede* in Gesù può *fare* ciò che egli ha fatto; i suoi limiti e le sue impotenze vengono abolite: « Colui che crede in me, farà anch'egli le opere che faccio io »... (Gv. 14,12). La liturgia è precisamente una commemorazione della vita e della passione del Salvatore. Vedremo poi come questa commemorazione è in effetti una riattualizzazione « di quel tempo ».

Anche i riti matrimoniali hanno un modello divino, e il matrimonio umano riproduce la ierogamia, più precisamente l'unione tra il cielo e la terra. « Io sono il cielo », dice il marito, « tu sei la terra » *{dyaur aham, putivi tvan; Brhadaranyaka Upanisad,* 6,4,20). Già nel*ì'Atharva Veda* (14,2,71) lo sposo e la sposa sono assimilati al cielo e alla terra, mentre in un altro inno

{*Atharva Veda,* 14,1) ogni gesto nuziale è giustificato da un prototipo dei tempi mitici: « Come Agni ha preso la mano destra di questa terra, così io prendo la tua mano... Che il dio Savitar ti prenda la mano... Tvashtar ha preparato il suo abbigliamento per essere bella, secondo l'istruzione di Brhaspati e dei poeti. Vogliano Savitar e Bhaga rivestire questa donna di fanciulli, come hanno fatto per la Figlia del Sole! » (48,49,53). Nel rituale di procreazione trasmesso dalla *Brhadaranyaka Upanisad,* l'atto generatore diviene una ierogamia di proporzioni cosmiche che mobilita tutto un gruppo di dèi: « Che Visnù prepari la matrice; che Tvashtar prepari le forme; che Prajapati si riversi; che Dhatar deponga in te il germe » (6,4,21). Didone celebra il suo matrimonio con Enea'in mezzo a una violenta tempesta (VIRGILIO, *Eneide,* 4,160); la loro unione coincide con quella degli elementi; il cielo stringe la sua sposa, dispensando la pioggia fertilizzante. In Grecia i riti matrimoniali imitavano l'esempio di Zeus che si unisce segretamente con Era (PAUSANIA, 2,36,2). Diodoro Siculo (5,72,4) ci conferma che la ierogamia cretese era imitata dagli abitanti dell'isola; in altri termini, l'unione cerimoniale trovava la sua giustificazione in un avvenimento primordiale che aveva avuto luogo « in quel tempo ». Interessa rilevare la struttura cosmogonica di tutti questi riti di matrimonio; non si tratta soltanto di imitare un modello esemplare, la ierogamia tra il cielo e la terra; si ha in vista soprattutto il *risultato* di questa ierogamia, cioè la *creazione cosmica.* Per questo in Polinesia, quando una donna sterile vuole essere fecondata, imita il gesto esemplare della madre primordiale che, *in ilio tempore,* è stata stesa sulla terra dal « grande dio », Io. In questa occasione si recita anche il mito

cosmogonico. Al contrario, quando si procede al divorzio, si intona un incantesimo in cui si invoca la « separazione del cielo e della terra ».[4] La recitazione rituale del mito cosmogonico in occasione dei matrimoni è in uso presso numerosi popoli; vi ritorneremo più avanti. Precisiamo subito che il mito cosmogonico serve come modello esemplare non soltanto ai matrimoni ma anche a ogni altra cerimonia che ha per scopo la restaurazione della *pienezza integrale;* per questo si recita il mito della creazione del mondo in occasione di guarigioni, fecondità, nascita, lavori agricoli, ecc. La cosmogonia rappresenta la creazione per eccellenza.

Demetra si era unita a Giasone sulla terra da poco tempo seminata, all'inizio della primavera {*Odissea,* 5,125). Il senso di questa unione è chiaro: essa contribuisce a promuovere la fertilità del suolo, il prodigioso slancio delle forze di creazione tellurica. Era questo un uso abbastanza frequente, fino al secolo scorso, nel nord e nel centro dell'Europa (ne sono testimonianza gli usi di unione simbolica delle coppie nei campi).[5] In Cina, le giovani coppie andavano ad unirsi in primavera sul suolo per stimolare la « rigenerazione cosmica » e la « germinazione universale ». Infatti ogni unione umana trova il suo modello e la sua giustificazione nella ierogamia, nell'unione cosmica degli elementi. Il iv libro del *Li Chi,* lo *Yueh Ling* (il Libro delle prescrizioni mensili) precisa che le spose si presentino all'imperatore per coabitare con lui nei primi mesi della primavera, quando si sente il tuono. L'esempio cosmico è seguito anche dal sovrano e da tutto il popolo. L'unione matrimoniale

•i Cfr. E.S.C. HANDY, *Polynesian Religion,* Honolulu **1927,** pp. 10 ss., **227** ss.; R. PETTAZZONI, *Essays on the History of Religions,* Leida **1954, p. 39.**

5 **J.W.E.** MANKHARDT, *Wald-und Fetdkulte,* ed. 2, Berlino 1904-1905, I, pp. **169** ss., 180 ss.

è un rito integrato al ritmo cosmico e reso valido da questa integrazione.

Tutto il simbolismo paleorientale del matrimonio può spiegarsi con modelli celesti. I sumeri celebravano l'unione degli elementi nel giorno dell'anno nuovo; in tutto l'Oriente antico, questo stesso giorno è messo in evidenza sia dal mito della ierogamia, sia dai riti dell'unione del re con la dea.[6] Nel giorno dell'anno nuovo Ishtar giace con Tammuz e il re riproduce questa ierogamia mitica, compiendo l'unione rituale con la dea (cioè con la sacerdotessa che la rappresenta sulla terra) in una camera segreta del tempio, dove si trova il letto nuziale della dea. L'unione divina assicura la fecondità terrestre: quando Ninlil si unì con Enlil, la pioggia cominciò a cadere.[7] Questa stessa fecondità viene assicurata dall'unione cerimoniale del re, da quella delle coppie sulla terra, ecc. Il mondo si rigenera ogni volta che la ierogamia viene imitata, cioè ogni volta che si compie l'unione matrimoniale. Il termine tedesco « Hochzeit » deriva da « Hochgezit », festa dell'anno nuovo. Il matrimonio rigenera « l'anno » e conferisce di conseguenza la fecondità, l'abbondanza e la felicità.

L'assimilazione dell'atto sessuale e del lavoro dei campi è frequente in numerose culture.[8] Nel *Catapatha Brahmano*,, 7,2,2,5, la terra è assimilata all'organo generatore femminile *(yoni)* e la semente al *semen* virile. « Le vostre spose vi sono date come la terra », {*Corano*, 2,223). La maggior parte delle orge collettive trova una giustificazione rituale nella promozione delle forze

6 Cfr. S.H. HOOKE, ed. *Mith and Ritual*, Londra 1935, pp. 9,19,34 ss.

' R. LABAT, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Parigi 1939, 247 ss. Cfr. tracce di un complesso mitico-rituale simile in Israele, PATAI cit., pp. 90 ss.

s Cfr. M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, cit., pp. 342 ss.

della vegetazione: esse avvengono in certe epoche critiche dell'anno quando le seminagioni germinano o quando i raccolti maturano, ecc. e hanno sempre una ierogamia come modello mitico. Tale è, ad esempio, l'orgia praticata dalla tribù Ewe (Africa Occidentale) al momento in cui l'orzo comincia a germogliare; l'orgia è legittimata da una ierogamia (le fanciulle sono offerte al dio pitone). Ritroviamo questa stessa legittimazione presso le popolazioni Oraon: la loro orgia avviene in maggio, all'epoca dell'unione del dio Sole con la dea Terra. Tutti questi eccessi orgiastici trovano, in un modo o nell'altro, la loro giustificazione in un atto cosmico o biocosmico: rigenerazione dell'anno, epoca critica del raccolto, ecc. I giovani che sfilavano nudi nelle vie di Roma durante le Floralia (27 aprile) o toccavano le spose con la mano durante i Lupercali per scongiurare la loro sterilità, le libertà permesse in occasione della festa Holi in tutta l'India, la licenza che era di regola nell'Europa centrale e settentrionale durante le feste del raccolto e contro cui le autorità ecclesiastiche hanno dovuto lottare molto (cfr. per esempio il concilio di Auxerre nel 590, ecc.), tutte queste manifestazioni avevano anch'esse un prototipo sovrumano e tendevano a instaurare la fertilità e l'abbondanza universale. (Per il significato cosmologico dell'« orgia » vedere il e. il). È indifferente per i fini che ci proponiamo in questo saggio sapere in quale misura i *riti* matrimoniali e l'orgia hanno creato i *miti* che li giustificano; importa invece il fatto che l'orgia e il matrimonio costituiscono rituali che imitano i gesti divini o certi episodi del dramma sacro del cosmo; importa questa legittimazione degli atti umani per mezzo di un modello extraumano. La constatazione che il mito abbia talvolta seguito il rito — per esempio,

le unioni cerimoniali preconiugali hanno preceduto l'apparizione del mito delle relazioni preconiugali tra Era e Zeus, mito che ha servito loro come giustificazione — non sminuisce per nulla il carattere sacro del rituale. Il mito è tardivo solo in quanto *formula*, ma il suo contenuto è arcaico e si riferisce a sacramenti, cioè ad atti che presuppongono una realtà assoluta, extraumana.

ARCHETIPI DELLE ATTIVITÀ « PROFANE »

Con una formula sommaria si potrebbe dire che il mondo arcaico ignora le attività « profane »: ogni azione che ha un senso preciso — caccia, pesca, agricoltura, giochi, conflitti, sessualità, ecc. — partecipa in qualche modo del sacro. Come vedremo meglio in seguito, sono « profane » soltanto quelle attività che non hanno significato mitico, cioè mancano di modelli esemplari. Così si può dire che ogni attività responsabile e che vuol raggiungere uno scopo ben preciso è, per il mondo arcaico, un rituale. Ma, poiché molte di queste attività hanno subito un lungo processo di desacralizzazione e sono diventate, nelle società moderne, attività « profane », abbiamo ritenuto opportuno raggrupparle a parte.

Prendiamo, ad esempio, la danza. Tutte le danze all'origine sono state sacre; in altre parole, hanno avuto un modello extraumano. Questo modello può essere stato talora un animale totemico o emblematico, i suoi movimenti possono essere stati riprodotti con il fine di propiziare con la magia la sua presenza concreta, di moltiplicarne il numero, di ottenere per l'uomo l'incorporazione all'animale; il modello può essere stato in altri casi rivelato da una divinità (per esempio la pir-

rica, danza in armi, creata da Atena, ecc.) o da un eroe (cfr. la danza di Teseo nel Labirinto); la danza può essere eseguita con lo scopo di ottenere il nutrimento, di rendere onore ai morti o di assicurare il buon ordine del cosmo; essa può avvenire durante iniziazioni, cerimonie magico-religiose, matrimoni, ecc. Tutti questi però sono particolari che possiamo esimerci dal discutere ora. Ci interessa soltanto la sua presupposta origine extraumana (poiché ogni danza è stata creata *in ilio tempore,* nell'epoca mitica, da un « antenato », da un animale totemico, da un dio o da un eroe). I ritmi coreografici hanno il loro modello al di fuori della vita profana dell'uomo. Sia che riproducano i movimenti dell'animale totemico o emblematico, oppure quelli degli astri; sia che costituiscano rituali a sé stanti (passi labirintici, salti, gesti effettuati per mezzo di strumenti cerimoniali, ecc.), una danza imita sempre un gesto archetipico o commemora un momento mitico. Insomma, è una ripetizione e, di conseguenza, una riattualizzazione di « quel tempo ».

Lotte, conflitti, guerre hanno per la maggior parte una causa e una funzione rituale. È un'opposizione stimolante tra le due metà del clan, o una lotta tra i rappresentanti di due divinità (per esempio, in Egitto, il combattimento tra due gruppi rappresentanti Osiride e Seth); ma essa commemorerà sempre un episodio del dramma cosmico e divino. Non si può spiegare in nessun caso la guerra o il duello con motivi razionalistici. Hocart ha giustamente messo in rilievo la funzione rituale delle ostilità.[1] Ogni volta che il conflitto si ripete,

i A.M. HOCART, *Le Progrès de l'homme,* Parigi 1935, pp. 188 ss., 319 ss.; cfr. anche W.C. MAC LEOD, *The Origin and History of Potitics,* New York 1931, pp. 217 ss.

vi è un'imitazione di un modello archetipico. Nella tradizione nordica, il primo duello è avvenuto quando Thòrr, provocato dal gigante Hrungnir, lo affrontò alla « frontiera » e lo vinse in singoiar tenzone. Si ritrova •questo motivo nella mitologia indoeuropea, e Georges Dumézil[2] a ragione lo considera come una versione tardiva, ma tuttavia autentica, dello scenario molto antico di una iniziazione militare. Il giovane guerriero doveva ripetere il combattimento di Thòrr e di Hrungnir; infatti, l'iniziazione militare consiste in un atto di bravura il cui prototipo mitico è l'uccisione di un mostro tricefalo. I frenetici *berserkir,* guerrieri feroci, realizzavano precisamente lo stato di furia sacra *(wut, menos, furor)* del modello primordiale.

La cerimonia indù della consacrazione di un re, il *ràjasùya,* « non è che la riproduzione terrestre dell'antica consacrazione che Varuna, il primo sovrano, ha fatto per sé; questo ripetono incessantemente i *Bràhmana...* Lungo le spiegazioni rituali ritorna, fastidiosa ma istruttiva, l'affermazione che il re fa questo o quel gesto perché, all'alba dei tempi, nel giorno della sua consacrazione, Varuna ha fatto quel gesto ».[s] Questo stesso meccanismo può essere messo in luce in tutte le altre tradizioni, nella misura in cui la documentazione della quale disponiamo ce lo permette (cfr. le opere classiche di Moret sul carattere sacro della regalità egiziana, e di Labat sulla regalità assiro-babilonese). I rituali di costruzione ripetono l'atto primordiale della costruzione cosmogonica. Il sacrificio che viene compiuto durante

2 *Mythes et dieux des Germains,* Parigi 1939, pp. 99 ss.; *Horace et les Curìaces,* Parigi 1942, pp. 126 ss.

[3] G. DUMÉZIL, *Ouranos-Varuna,* Parigi 1934, pp. 42,62.

l'edificazione di una casa (di una chiesa, di un ponte, ecc.) è semplicemente l'imitazione sul piano umano del sacrificio primordiale celebrato *in ilio tempore* per dare origine al mondo (vedere il e. il).

Per quanto riguarda il valore magico e farmaceutico di determinate erbe, anch'esso è dovuto a un prototipo celeste di una certa pianta, o al fatto di essere stata colta per la prima volta da un dio. Nessuna pianta è preziosa in se stessa ma soltanto per la sua partecipazione a un archetipo o per la ripetizione di determinati gesti e parole che, isolando la pianta dallo spazio profano, la consacrano. Così due formule di incantesimo anglosassone del secolo xvi, che solitamente si pronunciavano durante la raccolta dei semplici, precisano l'origine della loro virtù terapeutica; essi sono spuntati per la prima volta (cioè *ah origine)* sul monte sacro del Calvario (al « centro » della terra): « Salve, o erba santa che spunti sulla terra: tu ti trovavi all'inizio sul monte del Calvario; tu servi per piaghe di ogni sorta; in nome del dolce Gesù, io ti colgo » (1584). « Tu sei santa, verbena, quando cresci sulla terra, poiché per la prima volta sul monte del Calvario ti si trovò. Tu guaristi il nostro redentore Gesù Cristo e chiudesti le sue piaghe sanguinanti; in nome (del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo) io ti colgo ». Si attribuisce l'efficacia di queste erbe al fatto che il loro prototipo è stato scoperto in un momento cosmico decisivo (« in quel tempo ») sul monte Calvario. Esse hanno avuto la loro consacrazione per aver guarito le ferite del Redentore. L'efficacia delle erbe raccolte vale solamente in quanto colui che le raccoglie ripete il gesto primordiale della guarigione. Per questo un'antica formula di incantesimo dice: « Andiamo a co-

gliere erbe per porle sulle piaghe del Salvatore ».[4]

Queste formule di magia popolare cristiana continuano un'antica tradizione. In India, per esempio, l'erba *Kapitthaka (Feronia elephantum)* guarisce l'impotenza sessuale, poiché, *ab origine,* il Gandharva l'ha utilizzata per ridare a Varuna la virilità. Di conseguenza, la raccolta rituale dell'erba è, effettivamente, una ripetizione dell'atto del Gandharva. « O tu, erba che il Gandharva ha raccolto per Varuna che aveva perso la virilità, noi ti raccogliamo! » *{Atharva Veda,* 4,4,1). Una lunga invocazione, che figura nel Papiro di Parigi, indica il carattere eccezionale dell'erba colta: « Tu sei stata seminata da Crono, raccolta da Era, conservata da Ammone, partorita da Iside, nutrita da Giove pluvio; sei spuntata grazie al Sole e alla rugiada... ». Per i cristiani le erbe medicinali dovevano la loro efficacia al fatto di essere state trovate per la prima volta sul monte del Calvario. Per gli antichi le erbe dovevano le loro virtù curative al fatto di essere state scoperte per la prima volta dagli dèi. « Betonica, tu che sei stata trovata per la prima volta da Esculapio o dal centauro Chirone... »: così suona l'invocazione raccomandata da un trattato di erboristica.[5]

Sarebbe noioso — e anche inutile per lo scopo di questo saggio — richiamare i prototipi mitici di tutte le attività umane. È troppo noto, per insistervi ancora, che, ad esempio, la giustizia umana, che è fondata sull'idea di « legge », ha un modello celeste e trascendente nelle norme cosmiche *{tao, artha, rta, tzedek, themis,*

[4] F. OHRT, *Herba, gratia piena,* Helsinki 1929, pp. 17,18; cfr. M. ELIADE, *La Mandragore et le mythe de la « naissance mìraculeuse »,* in « Zalmoxis », Parigi-Bucarest, in, 1943 (pp. 1-52) pp. 23 ss.; ID., *Trattato dì storia delle religioni,* cit., pp, 272 ss.

[5] A. DELAITE, *Herbarius,* ed. 2, Liegi 1938, pp. 100,102.

ecc.). Anche che « le opere dell'arte umana sono imitazioni di quelle dell'arte divina » {*Aitareya Bràhmana,* 6,27; cfr. PLATONE, *Leggi,* 667-669; *Politico,* 306d, ecc.) è una costante delle estetiche arcaiche, che gli studi di Ananda K. Coomaraswamy hanno mirabilmente messo in rilievo." È interessante sottolineare che anche lo stato di beatitudine, *Veudaimonia,* è un'imitazione della condizione divina, per tralasciare le diverse specie di *enthusiasmos* create nell'anima dell'uomo dalla ripetizione di certe azioni realizzate dagli dèi *in ilio tempore* (orge dionisiache, ecc.): « L'attività di Dio, la cui beatitudine sorpassa ogni cosa, è puramente contemplativa, e fra le attività umane la più beata di tutte è quella che maggiormente si avvicina all'attività divina » *(Et. Nic,* 17,78b',21); « per rendersi il più simile possibile a Dio » {*Teeteto,* 176e); *« haec hominis est perfectio, similitudo Dei* » (san Tommaso d'Aquino).

Dobbiamo aggiungere che, per le società tradizionali, tutti gli atti importanti della vita di tutti i giorni sono stati rivelati *ab orìgine* da dèi o da eroi. Gli uomini non fanno che ripetere all'infinito quei gesti esemplari e paradigmatici. La tribù australiana Yuin sa che Daramulun, « padre universale », ha inventato, proprio per essa, tutti gli strumenti e tutte le armi che ha utilizzato fino ad ora. Ugualmente la tribù Kurnai sa che Munganngaua, l'Essere supremo, ha vissuto presso di essa, sulla terra, all'inizio dei tempi, per insegnarle come fabbricare gli strumenti di lavoro, le barche, le armi, « insomma, tutti i mestieri che conosce ».[7] Nella Nuova Guinea numerosi miti parlano di lunghi viaggi sul mare,

« Cfr. specialmente *The Philosophy of Mediaeval and Orientai Art,* in « Zalmoxis », i, 1938, pp. 20-49 e *Figures of Speech or Figures of Thought,* Londra 1946, pp. 29-96.

[7] HOWIIT cit., pp. 543,630.

fornendo così « modelli ai navigatori di oggi », ma anche modelli per tutte le altre attività, « si tratti d'amore, di guerra, di pesca, di provocare la pioggia, o di qualsiasi altra cosa... Il racconto fornisce precedenti per le diverse fasi della costruzione di un battello, per i *tabù* sessuali che implica, ecc. ». Quando un capitano prende il largo, personifica l'eroe mitico Aori. « Egli indossa il costume che Aori rivestiva secondo il mito; ha come lui la figura annerita e nei capelli un *love* simile a quello che Aori ha tolto dalla testa di Iviri. Egli danza sul ponte e apre le braccia come Aori spiegava le sue ali... Un pescatore mi disse che quando stava per tirare ai pesci (con l'arco) si considerava come lo stesso Kivavia. Non implorava il favore e l'aiuto di quell'eroe mitico, si identificava con lui ».[8]

Questo simbolismo dei precedenti mitici si ritrova anche in altre culture primitive. A proposito dej Karuk di California, J.P. Harrington scrive: « Tutto ciò che il Karuk faceva, lo compiva soltanto perché gli Ikxareyavs, si credeva, ne avevano dato l'esempio nei tempi mitici. Questi Ikxareyavs erano le genti che abitavano l'America prima dell'arrivo degli Indiani. I Karuk moderni, non sapendo come rendere questo termine, propongono traduzioni come "i principi", "i capi", "gli angeli"... Essi restarono con loro soltanto il tempo necessario per far conoscere e avviare tutte le usanze, dicendo ogni volta ai Karuk: "Ecco come faranno gli umani". I loro atti e le loro parole sono ancora oggi riferiti e citati nelle formule magiche dei Karuk ».[9]

8 F.E. WILLIAMS, citato da L. IJBVY-BRUHL, *La Mythologie primitive*, Parigi 1935, pp. 162,163-64.

» J.P. HARRINGTON, citato da LÉVY-BRUHI. cit., p. 165.

Quel curioso sistema di commercio rituale, il *potlach,* che si trova nel nord-ovest dell'America e al quale Marcel Mauss ha dedicato un celebre studio,[10] è semplicemente la ripetizione di un uso introdotto dagli antenati nell'epoca mitica. Si potrebbero moltiplicare facilmente gli esempi.[11]

io *Essai sur le don, forme archaìque de l'échange,* in « Année sociologique » N.S., i, 1925.

il Cfr., tra gli altri, A.K. COOMARASWAMY, *Vedic Exemplarism,* in « Harvard Jovurnal of Asiatic Studies », I, 1935, pp. 44-64; ID., *The Rig-Veda as Land-nàma-bàk,* **cit.**

I MITI E LA STORIA

Ognuno degli esempi citati in questo capitolo ci rivela la medesima concezione ontologica « primitiva »: un oggetto o un atto diventa reale soltanto nella misura in cui *imita* o *ripete* un archetipo. Così, la *realtà* si acquista esclusivamente in virtù di *ripetizione* o di *partecipazione;* tutto quello che non ha un modello esemplare è « privo di senso », cioè manca di realtà. Gli uomini avrebbero quindi tendenza a divenire archetipici e paradigmatici. Questa tendenza può sembrare paradossale, nel senso che l'uomo delle culture tradizionali si riconosce come reale soltanto nella misura in cui cessa di essere se stesso (per un osservatore moderno) e si contenta di *imitare* o di *ripetere* i gesti di un *altro.* In altre parole, egli si riconosce come *reale,* cioè come « veramente se stesso », soltanto nella misura in cui cessa proprio di esserlo. Si potrebbe quindi dire che questa ontologia « primitiva » ha una struttura platonica e Platone potrebbe essere considerato in questo caso come il filosofo per eccellenza della « mentalità primitiva », cioè come il pensatore che è riuscito a valorizzare filosoficamente i modi d'essere e di comportamento dell'umanità arcaica. Evidentemente l'« originalità » del suo genio filosofico non ne viene per nulla sminuita; in-

fatti il grande merito di Platone consiste nello sforzo di giustificare teoricamente questa visione dell'umanità arcaica con i mezzi dialettici che la spiritualità della sua epoca gli offriva.

Ma lo scopo che ci siamo prefissi non riguarda questo aspetto della filosofia platonica, ma mira all'ontologia arcaica. Riconoscere la struttura platonica di questa ontologia non potrebbe condurci lontano. Molto importante è la seconda conclusione che si sprigiona dall'analisi dei fatti citati nelle pagine precedenti, cioè l'abolizione del tempo per mezzo dell'imitazione degli archetipi e della ripetizione dei gesti paradigmatici. Per esempio, un sacrificio non soltanto riproduce esattamente il sacrificio iniziale rivelato da un dio *ab origine*, all'inizio dei tempi, ma *avviene* anche in quel medesimo momento mitico primordiale; in altri termini, ogni sacrificio *ripete* il sacrificio iniziale e *coincide* con esso. Tutti i sacrifici sono compiuti nel medesimo istante mitico dell'Inizio; per mezzo del paradosso del rito il tempo profano e la durata sono sospesi. Ed è così anche per tutte le *ripetizioni*, cioè per tutte le imitazioni degli archetipi: attraverso questa imitazione l'uomo è proiettato nell'epoca mitica in cui gli archetipi sono stati rivelati per la prima volta. Cogliamo quindi un secondo aspetto dell'ontologia primitiva: nella misura in cui un atto (o un oggetto) acquista una determinata *realtà* per mezzo della ripetizione di gesti paradigmatici e solamente per questo, vi è l'abolizione implicita del tempo profano, della durata, della « storia » e colui che riproduce il gesto esemplare si trova così trasportato nell'epoca mitica, in cui avvenne la rivelazione di quel gesto esemplare.

L' abolizione del tempo profano e la proiezione del-

l'uomo nel tempo mitico avvengono, naturalmente, soltanto a intervalli essenziali, cioè nel momento in cui l'uomo è *veramente se stesso:* al momento dei rituali o degli atti importanti (nutrizione, generazione, cerimonie, caccia, pesca, guerra, lavoro, ecc.). Il resto della sua vita scorre nel tempo profano e svuotato di significato: nel « divenire ». I testi bramanici pongono molto chiaramente in luce la eterogeneità dei tue tempi, sacro e profano, e della modalità degli dèi, legata alla « immortalità », e di quella dell'uomo, legata alla « morte ». Nella misura in cui ripete il sacrificio archetipico, il sacrificante in piena operazione cerimoniale abbandona il mondo profano dei mortali e si inserisce nel mondo divino degli immortali. Lo dichiara peraltro in questi termini: « Io ho raggiunto il cielo, gli dèi, sono divenuto immortale! » *{Taittiriya Samhità,* 1,7,9). Se egli discendesse allora nel mondo profano, che ha abbandonato durante il rito, senza una determinata preparazione, morrebbe sul colpo; per questo vari riti di desacralizzazione sono indispensabili per reintegrare il Sacrificante nel tempo profano. È così anche per l'unione sessuale cerimoniale; l'uomo cessa di vivere nel tempo profano e privo di senso, poiché imita un archetipo divino (« Io sono il cielo, tu sei la terra », ecc.: *Brhaddranyaka Upanìsad,* 6,4,20). Il pescatore melanesiano, quando prende il largo, *diventa* l'eroe Aori e si trova proiettato nel tempo mitico, nel momento in cui avvenne il viaggio paradigmatico. Come lo spazio profano viene abolito dal simbolismo del centro che proietta un qualunque tempio, palazzo o edificio nello stesso punto centrale dello spazio mitico, così una qualsiasi azione, fornita di senso, compiuta dall'uomo arcaico, qualsiasi azione *reale,* cioè qualsiasi ripetizione di un gesto arche-

tipico, sospende la durata, abolisce il tempo profano e partecipa del tempo mitico.

Questa sospensione del tempo profano corrisponde a una necessità profonda per l'uomo arcaico e avremo occasione di constatarlo nel capitolo seguente, quando esamineremo una serie di concezioni parallele in relazione con la rigenerazione del tempo e con il simbolismo dell'anno nuovo. Comprenderemo allora il significato di questa necessità e vedremo per prima cosa che l'uomo delle culture arcaiche difficilmente sopporta la « storia » e si sforza di abolirla periodicamente. I fatti che abbiamo esaminato in questo capitolo acquisteranno allora altri significati; ma, prima di affrontare il problema della rigenerazione del tempo, conviene considerare da un diverso punto di vista il meccanismo della *trasformazione dell'uomo in archetipo per opera della ripetizione.* Esamineremo un caso preciso; in quale misura la memoria collettiva conserva il ricordo di un avvenimento « storico »? Abbiamo visto che il guerriero, chiunque sia, imita un « eroe » e cerca di avvicinarsi il più possibile a quel modello archetipico. Vediamo ora ciò che il popolo si ricorda di un personaggio storico ben attestato da documenti. Affrontando il problema da questo punto di vista, facciamo un passo avanti, poiché questa volta ci troviamo di fronte una società che, sebbene « popolare », non può più essere qualificata come « primitiva ».

Così, per dare soltanto un esempio, si conosce il mito paradigmatico del combattimento tra l'Eroe e un serpente gigante, spesso tricefalo, talvolta sostituito da un mostro marino (Indra, Ercole, ecc.; Marduk). Dove la tradizione gode ancora di una certa attualità, i grandi sovrani si considerano come gli imitatori dell'eroe pri-

mordiale: Dario si considerava come un nuovo Thraetaona, eroe mitico iranico che si diceva avesse ucciso un mostro tricefalo; *per* lui — e *per metto* di lui — la storia era rigenerata, poiché era infatti la riattualizzazione di un mito eroico primordiale. Gli avversari del Faraone erano considerati come « figli della rovina, lupi, cani », ecc. Nel testo detto *Libro di Apophis* i nemici che il Faraone combatte sono identificati come il drago Apophis, mentre lo stesso Faraone è assimilato al dio Rè, vincitore del drago.[1] La stessa trasfigurazione della storia in mito, ma in un'altra prospettiva, si ritrova nelle visioni dei poeti ebraici. Per poter « sopportare la storia », cioè le sconfitte militari e le umiliazioni politiche, gli ebrei interpretarono gli avvenimenti contemporanei per mezzo dell'antichissimo mito cosmogonico-eroico che implicava evidentemente la vittoria provvisoria del drago, ma soprattutto la sua uccisione finale per opera di un re-messia. Così la loro immaginazione dà ai re pagani (frammento Zadochita, 9,19-20) i tratti del drago: così il Pompeo descritto nei Salmi di Salomone (9,29), il Nabucodònosor presentato da Geremia (51,34). E nel Testamento di Asher (7,3), il Messia uccide il drago sott'acqua (cfr. il salmo 74,13).

Nel caso di Dario e del Faraone, come in quello della tradizione messianica degli ebrei, ci troviamo di fronte alla concezione di una *élite* che interpreta la storia contemporanea per mezzo di un mito. Si tratta quindi di una serie di avvenimenti contemporanei che sono articolati e interpretati in conformità al modello atemporale del mito eroico. Per un moderno, ipercritico, la pretesa di Dario potrebbe significare vanteria o propaganda po-

1 **G. ROEDER, *Urkunden*** *zur Religion des aìten Aegypten,* **Jena 1915, pp. 98 ss.**

litica e la trasformazione mitica dei re pagani in draghi potrebbe rappresentare una laboriosa invenzione di una minoranza ebraica incapace di sopportare la « realtà storica » e desiderosa di consolarsi ad ogni costo rifugiandosi nel mito e nel *ivish-ful-thinking.* Che una tale interpretazione sia erronea, poiché non tiene assolutamente conto della struttura della mentalità arcaica, è reso evidente tra l'altro dai fatto che la memoria popolare applica un'articolazione e una interpretazione completamente analoghe agli avvenimenti e ai personaggi storici. La trasformazione in mito della biografia di Alessandro Magno può essere sospettata di avere un'origine letteraria e può di conseguenza venire accusata di essere artificiale, ma questa obiezione non ha nessun valore per ciò che riguarda documenti che più avanti ricorderemo.

Diodato di Gozon, il terzo Gran Maestro dei cavalieri di San Giovanni di Rodi, è rimasto famoso per aver ucciso il drago di Malpasso. Come era naturale, il principe di Gozon è stato dotato nella leggenda degli attributi di san Giorgio, noto per la sua lotta vittoriosa contro il mostro. Inutile precisare che il combattimento del principe di Gozon non è ricordato nei documenti del suo tempo e che se ne comincia a parlare circa *due secoli* dopo la nascita dell'eroe. In altre parole, per il semplice fatto che egli è stato considerato come un *eroe,* il principe di Gozon è stato integrato in una categoria, in un archetipo, che non ha più tenuto nessun conto delle sue imprese autentiche, *storiche,* ma gli ha conferito una biografia mitica in cui era *impossibile* omettere il combattimento contro un mostro-rettile.[2]

- Cfr. F.W. HASLUCK, *Christianily and Islam under the Siiltans,* il, Oxford 1929, pp. 64 ss.

Petra Caraman, in uno studio molto documentato sulla genesi della ballata storica, ci dice che di un avvenimento storico ben determinato (un inverno particolarmente rigido, ricordato nella cronaca di Leunclavius e anche in altre fonti polacche, e durante il quale tutto un intero esercito turco trovò la morte in Moldavia), non è rimasto quasi nulla nella ballata rumena che narra questa spedizione catastrofica dei turchi, poiché l'avvenimento storico è stato interamente trasformato in un fatto mitico (Malkosh Pacha che combatte il re Inverno, ecc.).[3]

Questa « mitizzazione » delle personalità storiche si può osservare in un modo molto simile nella poesia eroica iugoslava. Marko Krajlevic, protagonista dell'epopea iugoslava, divenne famoso per il suo coraggio durante la seconda metà del secolo xiv. La sua esistenza storica non può essere messa in dubbio e si conosce anche la data della sua morte (1394). Ma, una volta entrata nella memoria popolare, la personalità storica di Marko viene abolita e la sua biografia ricostruita secondo le norme mitiche. Sua madre è una *Vila*, una fata, proprio come gli eroi greci erano i figli di una ninfa o di una naiade. Anche la sua sposa è una *Vila* che egli conquista con l'astuzia e di cui ha cura di nascondere le ali per paura che ella le trovi, prenda il volo e l'abbandoni (questo d'altronde si verifica in determinate varianti della ballata, dopo la nascita del primo bambino; cfr. il mito dell'eroe Maori Tawhaki, che la sposa, una fata discesa dal cielo, abbandona dopo avergli dato un figlio). Marko combatte un drago con tre teste e lo uccide, per analogia con il modello archetipico di Indra,

[3] P. CARAMAK, *Geneza baladei isterico*, in « Anuarul Arkivei de Folklor », Bucarest, 1-11 (1933-34).

Thraetaona, Ercole, ecc.[4] In conformità al mito dei « fratelli rivali », combatte anche lui con suo fratello Andrija e l'uccide. Nel ciclo di Marko abbondano gli anacronismi, proprio come negli altri cicli epici arcaici. Morto nel 1394, Marko è talvolta l'amico, talvolta il nemico di Jean Huniadi, che si distinse nelle guerre contro i turchi attorno all'anno 1450. (È interessante sottolineare che l'accostamento di questi due eroi è attestato nei manoscritti delle ballate epiche del secolo xvn, cioè *duecento anni* dopo la morte di Huniadi. Nei poemi epici moderni gli anacronismi sono molto più rari.[5] I personaggi che vi sono celebrati non hanno ancora avuto il tempo di essere trasformati in eroi mitici).

Lo stesso prestigio mitico circonda anche altri eroi della poesia epica iugoslava. Vukashin e Novak sposano delle *Vita.* Vuk (il « drago despota ») combatte il drago di Jastrebac e può anch'egli trasformarsi in drago. Wuk, che regnò nel Srijem tra il 1471 e il 1485, viene in soc-

* Non è qui il caso di intavolare il problema del combattimento tra il mostro e l'eroe (cfr. SCHWEITZER, *Herakles,* 1922; A. LODS, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions,* 1943, pp. 283 ss.)- E molto probabile, come suggerisce G. DUMÉZIL *(Horace et les Curiaces,* cit., specialmente alle pp. 126 ss.), che il combattimento dell'eroe contro un mostro tricefalo sia una trasformazione in mito di un rituale di iniziazione arcaica. Che questa iniziazione non appartenga sempre al tipo « eroico », questo emerge, tra l'altro, dai paralleli della Colombia britannica notati da Dumézil *(op.cit.,* pp. 129-130) dove si tratta anche di iniziazione sciamanica. Se nella mitologia cristiana san Giorgio lotta « eroicamente » contro il drago e lo uccide, altri santi giungono allo stesso risultato senza combattimento (cfr. le leggende francesi di san Sansone, san Giuliano, santa Margherita, san Biagio, ecc.: P. SÉBILLOT, *Le Folklore de la France,* I, Parigi 1904, p. 468; in, 1906, pp. 298-299). D'altra parte non bisogna dimenticare che, al di fuori della sua eventuale funzione nei riti e nei miti di iniziazione eroica, il drago ha in molte altre tradizioni (australasiatica, indù, africana, ecc.) un simbolismo cosmologico: esso simboleggia l'involuzione, la modalità preformale dell'universo, l'« Uno » non frazionato precedente la creazione (cfr. AMANDA COOMAKASWAMY, *The darker side of the dawn,* Washington 1938; *Sir Gawain and the Green Knigth: Indra and Namuci,* in « Speculum », gennaio 1944, pp. 1-25). Per questo, serpenti e draghi sono quasi ovunque identificati con i « signori dei luoghi », con gli « autoctoni » contro i quali devono combattere i nuovi venuti, i « conquistatori », quelli che devono « formare » (cioè « creare ») i territori occupati (sull'assimilazione dei serpenti agli « autoctoni », cfr. Cu. AUTRAN, *L'Epopèe indoue,* Parigi 1946, pp. 66 ss.).

[5] H. MUNRO e N. (KERSHAW) CHADWICK, *The Growth of Literature,* II, Cambndge 1932-40, pp. 375 ss.

corso di Lazzaro e Milka, morti all'inarca un secolo prima. Nei poemi la cui azione gravita attorno alla prima battaglia di Kossovo (1389) compaiono personaggi morti da vent'anni (per esempio Vukashin) o che sarebbero morti soltanto un secolo dopo (Erceg Stjepan). Le fate *(Vita)* guariscono gli eroi feriti, li risuscitano, predicono loro l'avvenire, li informano dei pericoli imminenti, ecc., proprio come nel mito un essere femminile aiuta e protegge l'Eroe. Non manca nessuna « prova » eroica: colpire una mela con un tiro d'arco, saltar sopra a numerosi cavalli, riconoscere una fanciulla in mezzo a un gruppo di giovinette tutte vestite allo stesso modo, ecc.[6]

Certi eroi delle *byline* russe si rifanno con molta probabilità a prototipi storici. Un buon numero di eroi del ciclo di Kiew sono ricordati nelle cronache, ma la loro storicità si ferma a questo. Non si può neppure precisare se il principe Vladimiro, che è il personaggio centrale del ciclo di Kiew, è Vladimiro I, morto nel 1015, oppure il suo bisnipote, Vladimiro II, che regnò tra il 1113 e il 1125. Per quanto riguarda i grandi eroi delle *byline* di questo ciclo, Svyatogor, Mikula e Volga, gli elementi storici conservati nelle loro figure e nelle loro avventure si riducono quasi a nulla. Finiscono per assomigliare, tanto da ingannarci, gli eroi dei miti e dei racconti popolari. Uno dei protagonisti del ciclo di Kiew, Dobrynya Nikititch, che figura talvolta nelle *byline* come nipote di Vladimiro, deve la maggior parte della sua rinomanza a un'impresa assolutamente mitica: uccide un drago con dodici teste. Un altro eroe delle *byline*, san Michele di Potuka, uccide anch'egli un drago

, 6 Cfr. testi e letteratura in CHADWICK cit., il, pp. 309-342, 374-389, ecc.

che è sul punto di divorare una fanciulla che gli era stata portata come offerta.

Si assiste in qualche modo alla metamorfosi di un personaggio storico in eroe mitico. Non si parla soltanto degli elementi soprannaturali chiamati in rinforzo alla loro leggenda: per esempio, l'eroe Volga del ciclo di Kiew si trasforma in uccello o in lupo, né più né meno di uno sciamano o di un personaggio delle leggende antiche; Egori nasce con piedi d'argento, braccia d'oro e la testa coperta di perle; Ilya di Murom assomiglia piuttosto a un gigante dei racconti folcloristici con la sua pretesa di far toccare il cielo e la terra, ecc. Vi è di più: la mitizzazione dei prototipi storici che hanno fornito i protagonisti ai canti epici popolari si modella su di un campione esemplare: sono « fatti a somiglianza » degli eroi dei miti antichi. Tutti si assomigliano per una nascita miracolosa e, come nel Mahàbhàrata e nei poemi omerici, almeno uno dei loro genitori è un essere divino. Come nei canti epici tartari e polinesiani, gli eroi intraprendono un viaggio verso il cielo o discendono agli inferi.

Ripetiamolo, il carattere storico dei personaggi cantati nella poesia epica non è in causa, ma la loro storicità non resiste a lungo all'azione corrosiva della mitizzazione. L'avvenimento storico in se stesso, qualsiasi ne sia l'importanza, non è trattenuto nella memoria popolare e il suo ricordo infiamma l'immaginazione poetica soltanto nella misura in cui questo avvenimento storico si avvicina di più a un modello mitico. Nella *bylina* dedicata alle catastrofi dell'invasione napoleonica del 1812 si è dimenticata la funzione dello zar Alessandro I come capo dell'esercito russo, si è dimenticato il nome e l'importanza di Borodino, ma emerge unica la figura da eroe

popolare di Kutuzow. Nel 1912 una brigata serba intera ha visto Marko Kralevitch guidare l'assalto contro il castello di Prilip che, secoli prima, era stato il feudo di questo eroe popolare: è sufficiente un'impresa particolarmente eroica perché l'immaginazione collettiva se ne impadronisca e l'assimili all'archetipo tradizionale delle gesta di Marko, tanto più che si trattava proprio del suo castello.

« Myth is the last — not the first — stage in the development of a hero »,[7] ma questo viene a confermare la conclusione a cui sono giunti numerosi studiosi (cfr. Caraman, ecc.): il ricordo di un avvenimento storico o di un personaggio autentico non sussiste più di due O tre secoli nella memoria popolare. Questo è dovuto al jfatto che la memoria popolare trattiene difficilmente avvenimenti « individuali » e figure « autentiche ». Essa jjunziona per mezzo di strutture diverse: *categorie* al posto di *avvenimenti*, *archetipi* al posto di *personaggi Storici.* Il personaggio storico viene assimilato al suo jinodello mitico (eroe, ecc.), mentre l'avvenimento viene Integrato nella categoria delle azioni mitiche (lotta conferò il mostro, fratelli rivali, ecc.). Se certi poemi epici conservano ciò che si chiama la « verità storica », questa « verità » non riguarda quasi mai personaggi e avvenitaenti precisi, ma istituzioni, costumi, paesaggi. Così, $>er esempio, come fa osservare Murko, i poemi epici tserbi descrivono in un modo sufficientemente esatto la vita alla frontiera austro-turca e turco-veneta prima della pace di Carlovitch nel 1699.[8] Ma tali « verità storiche »

[7] « Il mito è l'ultimo stadio di sviluppo di un eroe, non il primo » (**CHADWICK** cit., in, p. 762).

[8] MURKO, *La Poesie poputaire épique en Jougoslavie au début du XX siede,* **'«•arigi 1929,** p. 29. L'esame degli elementi storici e mìtici nelle letterature epiche germanica, celtica, scandinava, ecc. non rientra nel quadro di questo saggio. H **lettore** *è* pregato di riferirsi per questo argomento ai tre volumi di Chadwick.

non concernono « personalità » o « avvenimenti », ma forme tradizionali della vita sociale e politica (il cui « divenire » è più lento del « divenire » individuale): in una parola, archetipi.

La memoria collettiva è anistorica. Questo affermazione non implica né un'« origine popolare » del folklore né una « creazione collettiva » della poesia epica. Murko, Chadwick e altri studiosi hanno messo in rilievo la funzione della personalità creatrice, dell'« artista », nell'invenzione e nello sviluppo della poesia epica. Vogliamo soltanto dire che — indipendentemente dall'origine dei temi folkloristici e dal talento più o meno grande del creatore della poesia epica — il ricordo degli avvenimenti storici e dei personaggi autentici si modifica in capo a due o tre secoli per poter entrare nello stampo della mentalità arcaica, che non può accettare *l'individuale* e conserva solamente *Vesemplare.* Questa riduzione degli avvenimenti a categorie e degli individui ad archetipi, realizzata dalla coscienza degli strati popolari europei quasi fino ai nostri giorni, avviene in conformità all'ontologia arcaica. Si potrebbe dire che la memoria popolare restituisce al personaggio storico dei tempi moderni il suo significato di imitatore dell'archetipo e di riproduttore dei gesti archetipici — significato di cui i membri delle società arcaiche sono stati e continuano ad essere coscienti (come mostrano gli esempi citati in questo capitolo), ma che è stato dimenticato, per esempio, nel caso di personaggi come Diodato di Gozon o Marko Krajelevic.

Accade talvolta, ma molto raramente, che si sorprenda sul vivo la trasformazione di un avvenimento in mito. Poco tempo prima dell'ultima guerra, il folclorista rumeno Costantin Brailoiu ebbe occasione di regi-

strare una bellissima ballata in un villaggio di Maramuresh. Si trattava di un amore tragico: il fidanzato era stato stregato da una fata delle montagne e, pochi giorni prima delle nozze, questa fata, per gelosia, l'aveva precipitato dall'alto di una roccia. Il giorno dopo dei pastori avevano trovato il corpo e, su di un albero, il suo cappello. Essi portarono il corpo al villaggio e la fanciulla venne loro incontro: vedendo il suo fidanzato morto ella intonò un lamento funebre pieno di allusioni mitologiche, testo liturgico di una frusta bellezza. Questo era il contenuto della ballata. Registrando le varianti che aveva potuto raccogliere, lo studioso si informò del tempo in cui la tragedia era avvenuta: gli venne risposto che si trattava di una storia antichissima che era accaduta « tanto tempo fa ». Ma proseguendo la sua inchiesta, lo studioso apprese che l'avvenimento datava appena da quarant'anni; finì anche per scoprire che l'eroina era ancora viva; le fece visita e ascoltò proprio dalla sua bocca la storia. Era una tragedia abbastanza banale: per disattenzione, il suo fidanzato scivolò una sera in un precipizio, non morì subito sul colpo, ma le sue grida furono intese dai montanari; lo si trasportò nel villaggio dove si spense poco tempo dopo. Alla sepoltura la sua fidanzata con le altre donne del villaggio aveva ripetuto i lamenti rituali soliti, senza la minima allusione alla fata delle montagne.

Così erano bastati pochi anni, nonostante la presenza del testimone principale, per spogliare l'avvenimento di ogni autenticità storica e per trasformarlo in un racconto leggendario: la fata gelosa, l'assassinio del fidanzato, la scoperta del corpo inanimato, il lamento, ricco di temi mitologici, della fidanzata. Quasi tutto il villaggio era stato presente al fatto autentico, storico, ma questo

fatto, come tale, non poteva soddisfarlo: la morte tragica di un fidanzato alla vigilia delle nozze era qualcosa di diverso da una semplice morte per disgrazia; essa aveva un significato occulto che poteva rivelarsi soltanto se integrato nella categoria mitica. La mitizzazione della disgrazia non si era limitata alla creazione di una ballata: si raccontava la storia della fata gelosa anche quando si parlava liberamente, « prosaicamente », della morte del fidanzato. Quando lo studioso attirò l'attenzione degli abitanti del villaggio sulla versione autentica, risposero che la vecchia aveva dimenticato, che il grande dolore le aveva quasi tolto il senno. Il mito diceva la verità: la storia genuina era ormai soltanto menzogna. D'altra parte il *mito* era effettivamente vero in quanto dava alla *storia* un suono più profondo e più ricco: rivelava un destino tragico.

Il carattere anistorico della memoria popolare, l'impotenza della memoria collettiva a conservare gli avvenimenti e le individualità storiche, se non nella misura in cui essa le trasforma in archetipi, cioè nella misura in cui essa annulla tutte le loro particolarità « storiche » e « personali », pongono una serie di nuovi problemi che siamo costretti per ora a tralasciare. Ma abbiamo fin da ora il diritto di domandarci se l'importanza degli archetipi per la coscienza dell'uomo arcaico e l'incapacità per la memoria popolare di conservare cose diverse dagli archetipi, ci rivelino qualche cosa di più della resistenza della spiritualità tradizionale nei confronti della storia; a meno che questa incapacità non ci riveli la caducità o in ogni caso il carattere secondario dell'individualità umana in quanto tale, individualità la cui spontaneità creatrice costituisce, in ultima analisi, l'au-

tenticità e l'irreversibilità della storia. È notevole, in ogni caso, che da una parte la memoria popolare rifiuti di conservare gli elementi personali, « storici », della biografia di un eroe, mentre dall'altra le esperienze mistiche superiori implicano un'elevazione finale dal Dio personale al Dio transpersonale. Sarebbe anche istruttivo paragonare da questo punto di vista le concezioni dell'esistenza dopo la morte come sono state elaborate dalle diverse tradizioni. La trasformazione del defunto in « antenato » corrisponde alla fusione dell'individuo in una categoria d'archetipo. In numerose tradizioni (in Grecia, per esempio), le anime dei morti comuni non hanno più « memoria », cioè perdono quella che si può chiamare la loro individualità storica. La trasformazione dei morti in larve, ecc., significa in un certo senso la loro reintegrazione nell'archetipo impersonale dell'« antenato ». Il fatto che, nella tradizione greca, soltanto gli eroi conservino la loro personalità (cioè la loro memoria) dopo la morte, è di facile comprensione: avendo realizzato nella sua vita terrena soltanto azioni *esemplari*, l'eroe ne conserva il ricordo, poiché da un certo punto di vista, queste azioni sono state *impersonali.*

Lasciando da parte le concezioni della trasformazione dei morti in « antenati » e considerando il fatto della morte come una conclusione della « storia » dell'individuo, rimane ugualmente molto naturale che il ricordo *post mortem* di questa « storia » sia limitato o, in altri termini, che il ricordo delle passioni, degli avvenimenti, di tutto ciò che si lega all'individualità propriamente detta, cessi a un certo momento dell'esistenza, dopo la morte. Quanto all'obiezione secondo cui una sopravvivenza impersonale equivale a una morte vera (nella misura in cui soltanto la personalità e la memoria legate

alla durata e alla storia possono essere chiamate una sopravvivenza) essa vale soltanto dal punto di vista di una « coscienza storica », in altri termini, dal punto di vista dell'uomo moderno, poiché la coscienza arcaica non attribuisce nessuna importanza ai ricordi « personali ». Non è facile precisare ciò che potrebbe significare una tale « sopravvivenza della coscienza impersonale », anche se certe esperienze spirituali possono lasciarlo intravedere; che cosa vi è di « personale » o di « storico » nell'emozione che si prova nell'ascoltare la musica di Bach, nell'attenzione necessaria per la risoluzione di un problema di matematica, nella lucidità concentrata che presuppone l'esame di una qualsiasi questione filosofica? Nella misura in cui si lascia suggestionare dalla « storia », l'uomo moderno si sente sminuito dalla possibilità di questa sopravvivenza impersonale. Ma l'interesse per l'irreversibilità e la « novità » della storia è una scoperta recente nella vita dell'umanità. Al contrario, come vedremo subito, l'umanità arcaica si difendeva come poteva contro tutto ciò che la storia comportava di *nuovo* e di *irreversibile.*

Capitolo secondo

La rigenerazione del tempo

« ANNO », ANNO NUOVO, COSMOGONIA

I riti e le credenze che raggruppiamo qui sotto il titolo « rigenerazione del tempo » offrono una infinita varietà e non abusiamo affatto della possibilità di inquadrarli in un sistema coerente e unitario. Potremmo anche dispensarci in questo saggio da un'esposizione di tutte le forme di rigenerazione del tempo e dalla loro analisi morfologica e storica. Non intendiamo arrivare a sapere come si è giunti a costituire il calendario, né in quale misura sarebbe possibile integrare in uno stesso sistema le concezioni dell'« anno » presso i vari popoli. Nella maggior parte delle società primitive l'« anno nuovo » equivale all'abolizione del tabù dal nuovo raccolto, che viene così proclamato commestibile e inoffensivo per tutta la comunità. Dove si coltivano parecchie specie di cereali o di frutti, la cui maturazione si scagliona in diverse stagioni, assistiamo talvolta a parecchie feste dell'anno nuovo.[1] Questo significa che « frazioni del tempo » sono ordinate dai rituali che presiedono al rinnovo delle riserve alimentari; cioè dai rituali che assicurano la continuità della vita della comunità intera. (Non si è autorizzati pertanto a considerare

-.1 M.P. NILSON, *Primitive Time Reckoning,* Lund 1920, p. 270.

questi rituali come semplici riflessi della vita economica e sociale: l'« economico » e il « sociale » rivestono nelle società tradizionali un significato totalmente diverso da quello che un europeo moderno ha la tendenza ad attribuire loro). L'adozione dell'anno solare come unità di tempo è di origine egiziana. La maggior parte delle altre culture storiche (e anche lo stesso Egitto fino a una certa epoca) conosceva un anno, sia lunare che solare, di 360 giorni (12 mesi di 30 giorni ciascuno) ai quali si aggiungevano cinque giorni intercalari (gli epagomeni).[2] Gli indiani Zufii chiamavano i mesi le « marce dell'anno », e l'anno il « passaggio del tempo ». L'inizio dell'anno variava da un paese all'altro e secondo le epoche, in quanto riforme del calendario intervenivano senza interruzione per far quadrare il senso rituale delle feste con le stagioni a cui dovevano corrispondere.

Tuttavia né la mobilità dell'inizio dell'anno nuovo (marzo-aprile, 19 luglio — come nell'antico Egitto — settembre, ottobre, dicembre, gennaio, ecc.), né la diversità delle durate attribuite all'anno dai vari popoli, riuscivano a sminuire l'importanza che avevano in tutti i paesi la *fine* di un periodo di tempo e *l'inizio* di un nuovo periodo; si comprende facilmente quindi come ci sia indifferente, per esempio, che la popolazione africana degli Yoruba divida l'anno in stagione secca e stagione delle piogge e che la « settimana » conti cinque giorni contro gli otto dei Ded Calabar; o che i Warumbi distribuiscano i mesi secondo le lunazioni e ottengano così un anno di circa tredici mesi; o ancora che gli Ahanta dividano ogni mese in due periodi di dieci giorni (o di nove giorni e mezzo), ecc. Per noi l'essenziale è

- Cfr. F. ROCK, *Das Jahr von 360 Tagen und seìne Gliederung,* in « Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik », I, 1930, pp. 253-288.

che esiste ovunque una concezione della fine e dell'inizio di un periodo temporale, fondata sull'osservazione dei ritmi biocosmici, che si inquadra in un sistema più vasto, quello delle purificazioni periodiche (cfr. purificazioni, digiuni, confessioni dei peccati, ecc. al tempo del consumo del nuovo raccolto) e della rigenerazione periodica della vita. Questa necessità di una rigenerazione periodica ci sembra in se stessa abbastanza significativa. Gli esempi che stiamo ora per proporre ci rivelano tuttavia qualche cosa di ben più importante: cioè che una rigenerazione periodica del tempo presuppone, sotto una forma più o meno esplicita, e in particolare nelle civiltà storiche, una creazione nuova, cioè una ripetizione dell'atto cosmogonico. E questa concezione di una creazione periodica, cioè della rigenerazione ciclica del tempo, pone il problema dell'abolizione della « storia », proprio quello che ci interessa maggiormente in questo saggio.

I lettori che hanno familiarità con l'etnografia e la storia delle religioni non ignorano l'importanza di tutta una serie di cerimonie periodiche che possiamo classificare, per comodità di esposizione, sotto due grandi rubriche: 1) cacciata annuale dei demoni, delle malattie e dei peccati; 2) rituali dei giorni che precedono e seguono l'anno nuovo. In uno dei volumi del *Ramo d'Oro,* « Il capro espiatorio »,[3] James George Frazer ha raggruppato a suo modo un sufficiente numero di fenomeni delle due categorie. Non è il caso di rifare questa raccolta di materiale nelle pagine che seguono. Nelle sue grandi linee, la cerimonia di cacciata dei demoni, delle malattie e dei peccati si può ricondurre ai seguenti elementi: digiuno,

3 J.G. FRAZER, *Le Bouc Emissaire,* tr. fr., Parigi 1925 (tr. it. di L. De Bosis: *// ramo d'oro - Studio della magia e della religione,* Einaudi, Torino 1950).

abluzioni e purificazioni, estinzione del fuoco e sua rianimazione rituale in una seconda parte del cerimoniale; cacciata dei « demoni » per mezzo di rumori, di grida, di colpi (all'interno delle abitazioni) seguita dal loro inseguimento con grandi strepiti attraverso il villaggio; questa cacciata può praticarsi sotto la forma dell'allontanamento rituale di un animale (tipo « capro espiatorio ») o di un uomo (tipo Mamurio Veturio), considerati come il veicolo materiale grazie al quale le tare della comunità intera sono trasportate al di là dei confini del territorio abitato (il « capro espiatorio » veniva cacciato « nel deserto » dagli ebrei e dai babilonesi). Spesso avvengono combattimenti cerimoniali tra due gruppi di comparse, o orge collettive, o processioni di uomini mascherati (rappresentanti le anime degli antenati, gli dèi, ecc.). In parecchi luoghi sussiste la credenza che durante queste manifestazioni le anime dei morti si avvicinano alle abitazioni dei vivi, che vengono loro rispettosamente incontro e le circondano di omaggi per alcuni giorni, dopo i quali sono ricondotte in processione al limite del villaggio o vengono cacciate.

In questa occasione vengono celebrate anche le cerimonie d'iniziazione dei giovani (ne abbiamo prove presso i giapponesi, gli indiani Hopi, presso certe popolazioni indo-europee, ecc.; vedere più avanti). Quasi ovunque, questa cacciata dei demoni, delle malattie e dei peccati coincide, o ha coinciso in una determinata epoca, con la festa dell'anno nuovo.

Certo è raro trovare insieme tutti questi elementi esplicitamente riuniti; in alcune società predominano le cerimonie di estinzione e di rianimazione del fuoco; in altre predomina la cacciata materiale (con rumore e gesti violenti) dei demoni e delle malattie, altrove invece

la cacciata del « capro espiatorio » sotto la sua forma animale o umana, ecc. Ma il significato della cerimonia globale, come di ciascuno dei suoi elementi costitutivi, è sufficientemente chiaro; durante questa frazione del tempo che'è P« anno » assistiamo non soltanto alla cessazione effettiva di un determinato intervallo temporale e all'inizio di un altro intervallo, ma anche all'*'abolizione* dell'anno passato e del tempo trascorso. Questo è d'altronde il significato delle purificazioni rituali: una *combustione*, un annullamento dei peccati e delle colpe dell'individuo e della comunità nel suo insieme, e non una semplice « purificazione ». La rigenerazione è, come indica il nome stesso, una nuova nascita. Gli esempi citati nel precedente capitolo e quelli soprattutto che stiamo per analizzare ora, mostrano chiaramente che questa cacciata annuale dei peccati, delle malattie e dei demoni è in fondo un tentativo di restaurazione, anche momentanea, del tempo mitico e primordiale, del tempo « puro », quello delP« istante » della creazione. Ogni anno nuovo è una ripresa del tempo al suo inizio, cioè una ripetizione della cosmogonia. I combattimenti rituali tra due gruppi di comparse, la presenza dei morti, i saturnali e le orge sono altrettanti elementi che denotano, per ragioni che stiamo per esporre, che alla fine dell'anno e nell'attesa dell'anno nuovo si ripetono i momenti mitici del passaggio dal caos alla cosmogonia.

Il cerimoniale dell'anno nuovo babilonese, *Vakìtu*, è abbastanza probante da questo punto di vista. *Akìtu* potrebbe essere celebrato sia all'equinozio di primavera, nel mese di Nisan, sia all'equinozio di autunno, nel mese di Tishrìt (derivato da *shurru*, « cominciare »). Sull'antichità di questo cerimoniale non vi può essere alcun dubbio, anche se le date della sua celebrazione sono varia-

bili. La sua ideologia e la sua struttura rituale esistevano già all'epoca sumerica e si è potuto identificare il sistema *dell'akitu* fin dall'epoca accadica.[4] Queste precisazioni cronologiche non sono sprovviste di importanza; ci troviamo di fronte a documenti della più antica civiltà « storica », in cui il sovrano aveva una funzione considerevole, poiché era considerato come figlio e vicario della divinità sulla terra; come tale, era responsabile della regolarità dei ritmi della natura e del buon andamento di tutta la società. Non è quindi sorprendente constatare il ruolo importante tenuto dal re nel cerimoniale dell'anno nuovo; a lui spettava il compito di rigenerare il tempo.

Nel corso della cerimonia *akìtu,* che durava dodici giorni, si recitava solennemente e a più riprese il poema detto della creazione. *Enùma elish,* nel tempio di Marduk. Si riattualizzava così il combattimento tra Marduk e il mostro marino Tiamat, combattimento che era avvenuto *in ilio tempore,* e che aveva messo fine al caos con la vittoria finale del dio. (Stessa cosa accadeva presso gli ittiti, dove il combattimento esemplare tra il dio dell'uragano Teshup e il serpente Illuyankash era recitato e riattualizzato nel quadro della festa dell'anno nuovo).[5] Marduk crea il cosmo con i pezzi del corpo lacerato di Tiamat e crea l'uomo con il sangue di Kingu, demone al quale Tiamat aveva affidato le Tavole del Destino *{Enùma elish,* 6,33; il motivo della creazione per mezzo del corpo di un essere primordiale si ritrova in altre culture: Cina, India, Iran, germani). Che questa commemorazione della creazione fosse effettivamente

* C.F. JEAN, *La Religion sumérienne,* Parigi 1931, p. 168; H. FRANKFORT, *Gods and Myths in Sargonid Seals,* in « Iraq », I, 1934, pp. 21 ss.

5 Cfr. A. GOTZE, *Kleinasien,* Lipsia 1933, p. 130; G. FURUNI, *La religione degli Hittiti,* Bologna 1936, p. 89.

una *riattualizzazione* dell'atto cosmogonico, ne abbiamo la prova sia nei rituali che nelle formule pronunciate durante la cerimonia. Il combattimento tra Tiamat e Marduk era mimato da una lotta tra due gruppi di comparse, cerimoniale che si ritrova presso gli ittiti, sempre nel quadro dello scenario drammatico dell'anno nuovo, presso gli egiziani e a Ras Shamra.[6] La lotta tra due gruppi di comparse non commemorava solamente il conflitto primordiale tra Marduk e Tiamat; essa *ripeteva,* attualizzava la cosmogonia, il passaggio dal caos al cosmo. L'avvenimento mitico era *presente:* « Possa continuare a vincere Tiamat e ad abbreviare i suoi giorni! », esclamava il celebrante. Il combattimento, la vittoria e la creazione avvenivano in *quell'istante medesimo.*

Ancora nel quadro di questo stesso cerimoniale del-*Vakìtu* si celebrava la festa chiamata « festa delle sorti », *Zagmuk,* in cui venivano determinati i presagi per ognuno dei dodici mesi dell'anno, e questo equivale a *creare* i dodici mesi futuri (rituale che si è conservato, più o meno esplicitamente, in altre tradizioni; vedere più avanti). Alla discesa di Marduk agli inferi (il dio era « prigioniero nella montagna », cioè nelle regioni infernali) corrispondeva un'epoca di tristezza e di digiuno per tutta la comunità, e di « umiliazione » per il re, rituale che si inquadrava in un ampio sistema carnevalesco su cui non possiamo ora soffermarci. Proprio in quel momento avveniva la cacciata dei mali e dei peccati per mezzo di un capro espiatorio. Infine il ciclo veniva chiuso con la ierogamia del dio con Sarpanìtùm, ierogamia riprodotta

[6] R. LABAT, *Le Caractère relìgieux de la royauté assyro-babylonienne,* cit., p. 99; GOTZE cit., pp. 130 ss.; IVAN ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in Ancient Near East,* Uppsala 1943, pp. 11-101. Un combattimento analogo avveniva nell'ippodromo di Costantinopoli fino agli ultimi giorni dell'impero bizantino: cfr. JOANNES MALALAS, *Chronographia,* Bonn 1831, pp. 173-176; e Beniamin de Tudela in R. PATAI cit., pp. 77 ss.

dal re e da una ierodula nella camera della dea e a cui corrispondeva certamente un intervallo di orgia collettiva.[7]

Come si può vedere, la festa *àéYakìtu* comprende una serie di elementi drammatici, il cui intento è l'abolizione del tempo trascorso, la restaurazione del caos primordiale e la ripetizione dell'atto cosmogonico:

1) il primo atto delle cerimonie rappresenta la dominazione di Tiamat e segna quindi una regressione nel periodo mitico che precede la creazione; si suppone che tutte le forme siano immerse nell'abisso marino dell'inizio, *Vapsu.* Intronizzazione di un re « carnevalesco », « umiliazione » del vero sovrano, capovolgimento di ogni ordine sociale (secondo Beroso gli schiavi diventavano padroni, ecc.), non un segno che non evochi la confusione universale, l'abolizione dell'ordine e della gerarchia, l'« orgia », il caos. Assistiamo, si potrebbe dire, a un « diluvio » che annienta tutta l'umanità per preparare la via all'avvento di una specie umana nuova e rigenerata. D'altra parte, nella tradizione babilonese del diluvio, come è stata conservata dalla tavoletta xi dell'epopea di Gilgamesh, viene ricordato che Uta-napishtim, prima di imbarcarsi sulla nave che aveva costruito per sfuggire al diluvio, aveva organizzato una festa « come quella del giorno dell'anno nuovo » *(akìtu).* Ri-

7 Materiale documentario, interpretazione e bibliografia in H. ZIMMERN, *Zum babylonìschen Neujahrsfest,* I-II, Lipsia 1906-1918; *Berìchte ubar die Verhandlungen der Kgl. Suchsischen Gesellschaft des Wissenschaften,* Ph-h. Kl. 58,3; 70,5; S.A. PALLIS, *The Babylonian akìtu festival,* Copenhagen 1926; cfr. anche le critiche mosse da H.S. NYBERG in « Monde orientai », 23,1929, pp. 204-211; sullo *zagmuk* e i saturnali babilonesi, cfr. FRAZER cit., pp. 314 ss., LABAT cit., pp. 95 ss.; un tentativo temerario di far derivare dal cerimoniale babilonese tutti gli altri rituali simili che si incontrano nel bacino mediterraneo, in Asia, nel nord e nel centro dell'Europa, in W. LIUNGMAN, *Traditionswanderungen Euphrat-Rheìn,* I-II, Helsinki 1937-1938, pp. 290 ss. e passim. Cfr. anche S.H. HOOKE, *The origins of early Semitic ritual,* Londra 1938, pp. 57 ss. Medesimo rituale dell'anno nuovo nel Tibet: cfr. R. BLEICHSIEINER, *L'Eglise Jaune,* trad. fr., Parigi **1937, pp.** 231 ss.

troveremo questo elemento del diluvio, talvolta semplicemente acquatico, in alcune altre tradizioni;

2) la creazione del mondo, che avvenne *in ilio tempore,* all'inizio dell'anno, viene così riattualizzata ogni anno;

3) l'uomo partecipa direttamente, anche se in misura ridotta, a quest'opera cosmogonica (lotta tra i due gruppi di comparse che rappresentano Marduk e Tiamat; « misteri » celebrati in quest'occasione, secondo l'interpretazione di Zimmern e Reitzenstein);[8] questa partecipazione, come abbiamo visto nel precedente capitolo, lo proietta nel tempo mitico, rendendolo contemporaneo della cosmogonia;

4) la « festa delle sorti » è ancora una formula della creazione, in cui si decide della « sorte » di ogni mese e di ogni giorno;

5) la ierogamia realizza in un modo concreto la « rinascita » del mondo e dell'uomo.

Il significato e i rituali dell'anno nuovo babilonese trovano un loro corrispondente in tutto il mondo paleo-orientale. Ne abbiamo notati alcuni di passaggio, ma la lista non si può certo considerare chiusa. In un importante saggio che non ha ottenuto la risonanza che meritava, lo studioso olandese A.J. Wensinck ha messo in rilievo la simmetria tra diversi sistemi mitico-cerimoniali dell'anno nuovo in tutto il mondo semitico; in ognuno di questi sistemi compare la stessa idea centrale del ritorno annuale al caos, seguito da una nuova creazione.[9] Wensinck ha molto ben rilevato il carattere cosmico dei rituali dell'anno nuovo (fatte molte riserve

8 Cfr. anche E. BRIEN, *Les Sociétés secrètes des mystères,* Parigi 1941, p. 131.

s A.J. WENSINCK, *The Semitic New Year and the Origin of Eschatology,* in « Acta Orientalia », I, 1923, pp. 158-199.

sulla sua teoria delP« origine » di questa concezione rituale-cosmogonica, che vuole scoprire nello spettacolo periodico della scomparsa e riapparizione della vegetazione; infatti, per i « primitivi », la natura è una ierofania, e le « leggi della natura » sono la rivelazione del modo di esistenza della divinità). Il diluvio e, in generale, l'elemento acquatico, sono in un modo o in un altro presenti nel rituale dell'anno nuovo e ne abbiamo come garanzia le libagioni praticate in questa occasione e le relazioni tra questo rituale e le piogge. « Durante il mese Tishri fu creato il mondo », dice rabbi Eliezer; « durante il mese Nisan », afferma rabbi Josua. Ambedue sono mesi piovosi.[10] Durante la Festa dei Tabernacoli si decide la quantità della pioggia concessa nell'anno seguente, cioè si determina il « destino » dei mesi successivi.[11] Cristo santifica le acque nel giorno dell'Epifania, mentre i giorni di Pasqua e di capodanno erano le date abituali del battesimo nel cristianesimo primitivo. (Il battesimo equivale a una morte rituale dell'uomo vecchio seguita da una nuova nascita. Sul piano cosmico, equivale al diluvio: abolizione dei contorni, fusione di tutte le forme, regressione nell'amorfo). Efrem Siro ha ben visto il mistero di questa ripetizione annuale della creazione e ha tentato di spiegarlo: « Dio ha creato di nuovo i cieli perchè i peccatori hanno adorato i corpi celesti; egli ha creato di nuovo il mondo che sarebbe stato coperto di infamia da Adamo; egli ha fondato una nuova creazione con la sua stessa saliva ».[12]

Alcune tracce dell'antico scenario del combattimento

i» *Ibid.*, p. 168. Cfr. altri testi in R. PAIAI cit., pp. 68 ss.

[11] *Rosh Hashshana*, 1,2; WENSINCK cit., p. 163; PATAI cit., pp. 24 ss.; Rabbi Ishmael e Rabbi Akiba sono concordi nel ritenere che alla Festa dei Tabernacoli viene decisa in cielo la quantità delle piogge per l'anno seguente: cfr. PATAI cit., p. 41.

" *Himn. Eph.*, 8,16; WENSINCK cit., p. 169.

e della vittoria della divinità sul mostro marino, incarnazione del caos, si lasciano decifrare anche nel cerimoniale israelitico dell'anno nuovo, come si è conservato nel culto gerosolimitano. Recenti ricerche (Mowinckel, Pederson, Hans Schmidt, A.R. Johnson, ecc.) hanno messo in luce gli elementi rituali e le implicazioni cosmogonico-escatologiche dei Salmi e hanno mostrato il ruolo tenuto dal re nella festa dell'anno nuovo, in cui si commemorava il trionfo di Jahvè, capo delle forze della luce, sulle forze delle tenebre (il caos marino, il mostro primordiale Rahab). Questo trionfo era seguito dall'intronizzazione di Jahvè come re e dalla ripetizione dell'atto cosmogonico. L'uccisione del mostro Rahab e la vittoria sulle Acque (simboleggiante l'organizzazione del mondo) equivalevano alla creazione del cosmo e, nello stesso tempo, alla « salvezza » dell'uomo (vittoria sulla « morte », garanzia del nutrimento per l'anno seguente, ecc.[13]). Limitiamoci per ora a ricordare, tra queste vestigia cultuali arcaiche, la ripetizione periodica (alla « rivoluzione dell'anno », Es. 34,22; all'* uscita dell'anno », Es. 23,16) della creazione (poiché il combattimento contro Rahab presuppone la riattualizzazione del caos primordiale, mentre la vittoria sulle « profondità acquatiche » può significare soltanto la fondazione delle « forme ferme », cioè la creazione). Vedremo poi che nella coscienza del popolo ebraico questa vittoria cosmogonica diventa la vittoria sui re stranieri presenti e futuri; la cosmogonia giustifica il messianismo e l'apocalisse, e pone così le basi di una filosofia della storia.

13 Cfr. A.R. JOHNSON, *The Ròte of the King in the Jerusalem Cults,* in « The Labyrinth », ed S.H. Hooke, Londra 1935, pp. 79 ss.; cfr. anche PATAI cit., pp. 73 ss.

Il fatto che questa « salvezza » periodica dell'uomo trovi un corrispondente immediato nella garanzia del nutrimento per l'anno successivo (consacrazione del nuovo raccolto), non deve ipnotizzarci al punto di farci vedere in quel cerimoniale soltanto le vestigia di una festa agricola « primitiva ». Infatti, da un lato, l'alimentazione aveva in tutte le società arcaiche il suo significato rituale; quelli che chiamiamo i « valori vitali » erano piuttosto l'espressione di un'ontologia in termini biologici; per l'uomo arcaico *la vita è una realtà assoluta* e, come tale, essa è *sacra.* Da un altro lato l'anno nuovo, la festa detta dei Tabernacoli *(hag hasukkót),* festa di Jahvè per eccellenza (Giud. 21,19; Lev. 23,39, ecc.) cadeva il quindicesimo giorno del settimo mese (Deut. 16,13, Zacc. 14,16), cioè cinque giorni dopo il *'iòni ha-kippùrìm* (Lev. 16,28) e il suo cerimoniale del capro espiatorio. È difficile quindi separare questi due momenti religiosi, l'eliminazione dei peccati della collettività e la festa dell'anno nuovo, specialmente se si tiene conto che, prima dell'adozione del calendario babilonese, il settimo mese era il *primo* del calendario israelitico. Era usanza durante lo *'ìòm ha-kippùrìm* che le giovani andassero a danzare e a divertirsi fuori dai limiti del villaggio o della città e proprio in questa occasione si combinavano i matrimoni. E ancora in quel giorno si tolleravano molti eccessi, talvolta anche orgiastici, che ci ricordano sia l'ultima fase del-*Vakitu* (celebrata anch'essa fuori dalla città) che le licenze di regola un poco ovunque nel quadro dei cerimoniali dell'anno nuovo.[14]

>* Vedere i riferimenti del Talmud agli eccessi orgiastici in R. PETTAZZONI, *La confessione dei peccati,* il, Bologna 1935, p. 229. Riti analoghi a Hierapolis; cfr. LUCIANO, *De dea Syra,* 20; PATAI cit., pp. 71 ss.

Matrimoni, licenza sessuale, purificazione collettiva per mezzo della confessione dei peccati e cacciata del capro espiatorio, consacrazione del nuovo raccolto, intronizzazione di Jahvè e commemorazione della sua vittoria sulla « morte », erano altrettanti momenti di un vasto sistema cerimoniale. L'ambivalenza e la polarità di questi episodi (digiuno ed eccessi, tristezza e gioia, disperazione e orgia, ecc.) confermano la loro funzione complementare nel quadro di questo stesso sistema. Ma i momenti principali restano senza possibilità di contestazione la purificazione per mezzo del capro espiatorio e la ripetizione dell'atto cosmogonico ad opera di Jahvè; tutto il resto è soltanto l'applicazione su piani differenti, rispondente a necessità diverse, dello stesso gesto archetipico, cioè la rigenerazione del mondo e della vita per mezzo della ripetizione della cosmogonia.

LA PERIODICITÀ DELLA CREAZIONE

La creazione del mondo si riproduce quindi ogni anno. Questa eterna ripetizione dell'atto cosmogonico, che trasforma ogni anno nuovo in inaugurazione di un'era, permette il ritorno dei morti alla vita e mantiene la speranza dei credenti nella risurrezione della carne. Ritorneremo presto sulle relazioni tra le cerimonie dell'anno nuovo e il culto dei morti. Segnaliamo fin da ora che le credenze quasi universalmente diffuse, secondo cui i morti ritornano presso la loro famiglia (e ritornano spesso come « morti-vivi ») nel periodo dell'anno nuovo (nei dodici giorni che separano il Natale dall'Epifania), denotano la speranza che l'abolizione del tempo è possibile in quel momento mitico in cui il mondo viene annullato e ricreato. Allora i morti *potranno* ritornare, poiché tutte le barriere tra morti e vivi sono spezzate (viene riattualizzato il caos primordiale) e *ritorneranno*, poiché in quell'istante paradossale il tempo sarà sospeso e quindi essi potranno di nuovo essere contemporanei dei vivi. Daltronde, poiché una nuova creazione è allora in preparazione, essi possono sperare in un ritorno alla vita, durevole e concreto.

Per questo, dove si crede alla risurrezione della carne, si ,sa che questa risurrezione avverrà all'inizio dell'an-

no, cioè all'inizio di una nuova èra. Lehmann e Pedersen lo hanno dimostrato per i popoli semitici, mentre Wensinck[1] ne ha raccolto numerosissime testimonianze attraverso la tradizione cristiana. Per esempio: « L'Onnipotente sveglia i corpi assieme alle anime nel giorno dell'Epifania » (EFREM SIRO, *Hymn.*, 1,1), ecc. Un testo pehlevi tradotto da Darmsteter dice: « Nel mese Fravardìn, nel giorno Xurdàth, il Signore Ohrmazd attuerà la risurrezione e il "secondo corpo", e il mondo sarà sottratto all'impotenza con i demoni, i *drugs*, ecc. Vi sarà ovunque l'abbondanza; non si avrà più desiderio di nutrimento; il mondo sarà puro, l'uomo liberato dall'opposizione [dello spirito malvagio] e immortale per sempre ».[2] Da parte sua Qazwinì dice che, nel giorno di Nauróz, Dio ha risuscitato i morti « e ha loro restituito le anime e diede ordine al cielo, che fece cadere una pioggia su di loro, e per questo le genti hanno l'usanza di versare dell'acqua in quel giorno ».[3]1 legami strettissimi tra le idee di creazione per mezzo dell'acqua (cosmogonia acquatica; diluvio che rigenera periodicamente la vita storica; pioggia), la nascita e la risurrezione sono confermati da questa sentenza del Talmud: « Dio ha tre chiavi: quella della pioggia, quella della nascita, quella della risurrezione dei morti ».[4]

La ripetizione simbolica della creazione nel quadro della festa dell'anno nuovo si è conservata fino ai nostri giorni presso i mandei dell'Iraq e dell'Iran. Ancora oggi, all'inizio dell'anno, i tartari di Persia seminano in una giara colma di terra; lo fanno, dicono, in ricordo

1 *Op.cit.*, p. 171.
2 J. DARMSTETER, *Le Zend-Avesta*, il, Parigi 1892, p. 640, n. 138.
3 *Cosmografia*, citata da A. CHRISTENSEN, *Les Types du premier homme et du premier roi*, il, cit-, p. 147.
* *Ta'anit*, fol. 2a; WENSINCK cit., p. 173.

della creazione. L'uso di spargere semi all'epoca dell'equinozio di primavera (ricordiamo che l'anno cominciava in marzo per numerose civiltà) si ritrova in un'area molto estesa ed è sempre stato messo in relazione con i cerimoniali agricoli.[5] Ma il dramma della vegetazione si integra nel simbolismo della rigenerazione periodica della natura e dell'uomo. L'agricoltura è solamente uno dei piani sui quali si applica il simbolismo della rigenerazione periodica, e se la « versione agricola » di questo simbolismo ha avuto un'immensa diffusione — grazie al suo carattere popolare ed empirico — non si può assolutamente considerarla come il principio e l'intento del complesso simbolismo della rigenerazione periodica. Questo simbolismo trova i propri fondamenti nella mistica lunare; si può dunque ritrovarlo, dal punto di vista etnografico, già nelle società preagricole.

Il primordiale e l'essenziale è l'idea di rigenerazione, cioè di ripetizione della creazione.

L'usanza dei tartari di Persia deve di conseguenza essere integrata nel sistema cosmo-escatologico iranico che la presuppone e la spiega. Il Nauróz, il capodanno persiano, è anche la festa di Ahura Mazdàh (celebrata nel « giorno Ohrmazd » del primo mese) e il giorno nel quale avvenne la creazione del mondo e dell'uomo.[6] Nel giorno di Nauròz avviene il « rinnovamento della creazione ».[7] Secondo la tradizione trasmessa da Dimasqì,[8]

5 E.S. DROWER, *The Mandaeans o1 Irak and Iran,* Oxford 1937, p. 86; H. LASSY, *Muharram Mysteries,* Helsinki 1916, pp. 219,223. Cfr. FRAZER, *Adonis,* ed. 3», Londra 1914, pp. 252 ss., e ultimamente W. LIUNGMAN cit., I, pp. 103 ss., che tenta di far derivare questa usanza dai rituali egiziani.

6 Cfr. i testi raccolti da J. MARQUART, *The Nawróz, its History and its Significance,* in « Journal of the Cama Orientai Institute, xxxi, Bombay 1937, pp. 1-55, specialmente pp. 16 ss. L'originale tedesco è stato pubblicato in *Dr. Modi Memorial Volume,* Bombay 1930, pp. 709-765.

7 ALBJRÙNÌ, *The Chronology of Ancient Nations,* trad. di E. Sachau, Londra 1879, p. 199.

» CHRISTENSEN cit., il, p. 149.

il re proclamava: « Ecco un nuovo giorno di un nuovo mese di un nuovo anno; bisogna rinnovare ciò che il tempo ha logorato ». In questo stesso giorno anche il destino degli uomini viene fissato per un intero anno.[9] Nella notte di Nauróz si possono vedere fuochi e luci innumerevoli,[10] e si praticano le purificazioni con l'acqua e le libagioni per assicurare piogge abbondanti per l'anno seguente.[11] D'altronde, durante il « grande Nauróz », era usanza che ognuno seminasse in una giara sette specie di semi e « traesse, secondo la loro crescita, delle conclusioni sul raccolto dell'anno »;[12] usanza analoga alla « determinazione dei destini » dell'anno nuovo babilonese, « determinazione dei destini » che si è trasmessa fino al nostro tempo nei cerimoniali dell'anno nuovo presso i mandei e gli yezidi.[13] Proprio perché l'anno nuovo ripete l'atto cosmogonico, i dodici giorni che separano Natale dall'Epifania restano ancora attualmente considerati come una prefigurazione dei dodici mesi dell'anno. I contadini di tutta l'Europa, basandosi su questo fatto, determinano il tempo di ogni mese e la sua razione di pioggia per mezzo di segni meteorologici di questi dodici giorni.[14] Bisogna ricordare che durante la festa dei Tabernacoli veniva fissata la quantità di pioggia assegnata a ciascun mese. Da parte loro gli indù del-

9 ALBIRÙNÌ, cit., p. 201; QAZWÌNI, trad. CHRISTENSEN eie, n, p. 148.

m ALBIRCWT cit., p. 200.

n *Ibid.*, pp. 202-203.

12 *Ibid.*, p. 202. Sulle cerimonie del Nauróz nel secolo xix, cfr. EDUARD POLAK, *Persien. Das Land und scine Bewohner,* I, Lipsia 1865, pp. 367 ss. Si ritrovano idee simili presso i giudei: già all'epoca rabbinica la preghiera di capodanno conteneva le seguenti parole: « Questo giorno è l'inizio dei lavori dell'anno, il ricordo del primo giorno » *{Rosh Hashshana,* 27a, citato da PATAI cit., p. 69).

13 Cfr. DROWER cit., p. 87; G. FURLANI, *Testi religiosi degli Yezidi,* Bologna 1930, pp. 59 ss.

1* Cfr. FRAZER, *The Scapegoat,* Londra 1915, pp. 215 ss.; G. DUMÉZIL, *Le problème des centaures,* Parigi 1929, pp. 39 ss.; E. NOURRY (pseudonimo P. Saintyves), *L'Astrologie populaire,* Parigi 1937, pp. 61 ss. Cfr. anche M. GRANET, *La Pensée chinoise,* Parigi 1934, p. 107.

l'epoca vedica consideravano i dodici giorni centrali dell'inverno un'immagine e replica dell'anno *(Rig Veda,* 4,33,7).

Tuttavia, in determinati luoghi ed epoche, in particolare nel calendario di Dario, gli iranici conoscevano anche un altro giorno di capodanno, *mihragàn,* la festa di Mitra, che cadeva al centro dell'estate. Quando le due feste furono incluse nel medesimo calendario, il *mihragàn* fu considerato come una prefigurazione della fine del mondo. I teologi persiani, dice Albìrunì, « considerano il *mihragàn* come un segno di risurrezione e della fine del mondo, poiché proprio all'epoca di *mihragàn* tutto quello che cresce raggiunge la sua perfezione e non possiede più la sostanza necessaria a una ulteriore crescita e gli animali cessano la loro attività sessuale. In modo analogo i persiani fanno di *Nauróz* un segno di inizio del mondo, poiché il contrario dei fenomeni sopraddetti avviene all'epoca del *Nauróz* ».[15] La fine dell'anno trascorso e l'inizio di un nuovo anno sono interpretati nella tradizione trasmessa da Albìrunì come un esaurimento delle risorse biologiche su tutti i piani cosmici, una vera fine del mondo. (« La fine del mondo », cioè di un ciclo storico determinato, non si produce sempre per opera di un diluvio, ma anche per opera del fuoco, del calore, ecc. Una mirabile visione apocalittica, in cui l'estate torrida è concepita come un ritorno al caos, si trova in Is. 34,4,9-11. Cfr. analoghe immagini, in *Bahman-Yasht,* 2,41 e in LATTANZIO, *Divinae institutiones,* 7,16,6)"

15 *Chronology,* cit., p. 208.

io Testi commentati da F. CUMONT, *La fin du monde selon les mages occidentaux,* in « Revue de l'histoire des religions », 1931, pp. 76 ss. Cfr. anche W. BOUSSET, *Der Antichrist in der Uberlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche,* Gottinga 1895, pp. 129 ss.

G. Dumézil, in una sua opera,[17] ha studiato lo scenario della fine e dell'inizio dell'anno in una buona parte del mondo indo-europeo (slavi, iranici, indù, greco-romani) e ha messo in luce gli elementi dei cerimoniali iniziatici conservati dalla mitologia e dal folclore sotto una forma più o meno alterata. Dall'esame dei miti e dei riti delle società segrete e delle « società d'uomini » germaniche, Otto Hofler ha concluso in modo analogo sull'importanza dei dodici giorni intercalari e più particolarmente su quello del capodanno. Da parte sua Waldemar Liungman ha dedicato ai riti dei fuochi dell'inizio dell'anno e agli scenari carnevaleschi di quei dodici giorni una vasta ricerca di cui non sempre però condividiamo l'orientamento e i risultati. Ricordiamo anche le ricerche di Otto Huth e di J. Hertel, che, rifacendosi ai fatti romani e vedici, hanno particolarmente insistito sui loro temi di rinnovamento del mondo per mezzo della rianimazione del fuoco all'epoca del solstizio d'inverno, rinnovamento che equivale a una nuova creazione.[18]

Per l'intento di questo saggio considereremo soltanto pochi tratti caratteristici: 1) i dodici giorni intermedi prefigurano i dodici mesi dell'anno (vedere anche i riti ricordati prima); 2) durante le dodici notti corrispondenti i morti vengono in processione a visitare la loro famiglia (apparizione del cavallo, animale funebre per eccellenza, durante l'ultima notte dell'anno, presenza delle divinità ctonico-funerarie Holda, Perdita, « Wilde Heer », ecc. durante quelle dodici notti) e spesso (presso i germani e i giapponesi) questa visita avviene nel qua-

" G. DUMÉZIL cit.

18 O. HBFLER, *Kultische Geheimbiìnde der Germanen,* I, Francoforte s M **1934;** LIUNCMAN cit., li, pp. **426** ss. e passim; O. HUTH, *Janus* Bonn Ì932- J. HERTEL, *Das indogermanlsche Neujahrsopfer im Veda,* Lipsia 1938.

dro del cerimoniale delle società segrete di uomini;'" 3) a questo punto i fuochi vengono spenti e riaccesi,[20] e infine 4) è il periodo delle iniziazioni, di cui precisamente l'estinzione e la rianimazione del fuoco costituiscono uno degli elementi essenziali.[21] Nello stesso insieme mitico-cerimoniale della fine dell'anno trascorso e dell'inizio dell'anno nuovo, dobbiamo dare un posto anche ai fatti seguenti: 5) lotta rituale tra due gruppi avversari (vedere sopra pp. 78 ss.); e 6) presenza dell'elemento erotico (inseguimento delle fanciulle, matrimoni « gandharvici », orge; vedere sopra pp. 84 ss.).

Ognuno di questi temi mitico-rituali attesta il carattere assolutamente eccezionale dei giorni che precedono e che seguono il primo dell'anno, anche se la funzione escato-cosmologica dell'anno nuovo (abolizione del tempo trascorso e ripetizione della creazione) non viene esplicitamente dichiarata, eccetto che nei riti di prefigurazione dei mesi e nell'estinzione e nella rianimazione del fuoco. Si può tuttavia trovare questa funzione come implicita in ognuno degli altri temi mitico-rituali. L'invasione delle anime dei morti, per esempio, non può essere altro che il segno di una sospensione del tempo profano, la realizzazione paradossale di una coesistenza del « passato » e del « presente ». Mai questa coesistenza può essere così totale come in un'epoca di

19 HOFLER cìt., ALEXANDER SLAWIK, *Kultische Geheimbiinde der Japaner und Germanen,* in « Wiener Beitràge zur Kulturgeschichte und Linguistik », iv, 1936, pp. 675-765. Nel Medio Oriente antico esisteva la credenza che i morti ritornassero sulla terra in occasione delle festività stagionali; cfr. TH. H. GASTEB, *Thespis,* New York 1950, pp. 28 ss.

20 E. NOURRY (P. Saintyves), *Essais de folklore biblique,* Parigi **1923, pp. 30** e ss.; HERTEL cit., p. 52; DUMÉZIL cit., p. 146; HUTH cit., p. 146; M. GRANET, *Danses et légendes de la Chine ancienne,* I-II, Parigi 1926, p. 155; L. VANNICELLI, *La religione dei Loto,* Milano 1944, p. 80; LIUNGMAN cit., **pp. 473** ss.

si Cfr. G. DUMÉZIL cit., pp. 148 ss. e passim. Presso **gli Hopi le iniziazioni** avvengono sempre a capodanno; cfr. Lewis Spence in HASTING, *Encyclopedia of S&eligion and Ethies,* p. 67.

« caos », in cui tutte le modalità coincidono. Gli ultimi giorni dell'anno trascorso possono essere identificati con il caos precedente la creazione, sia a causa di questa invasione dei morti — che annulla la legge del tempo — sia per gli eccessi sessuali che in questa occasione caratterizzano la maggior parte del tempo. Anche se, in seguito alle riforme successive del calendario, i saturnali non coincidevano più, in fin dei conti, con la fine e l'inizio dell'anno, continuarono però a segnare l'abolizione di tutte le norme e a rappresentare violentemente un capovolgimento dei valori (scambi di condizione tra padroni e schiavi, spose trattate come cortigiane, ecc.) e una licenza generale, una modalità orgiastica della società, in una parola una regressione di tutte le forme nell'unità indeterminata. Anche la funzione delle orge, presso i popoli primitivi, di preferenza nei momenti critici del raccolto (quando le sementi venivano seppellite nella terra), conferma la simmetria tra la dissoluzione della « forma » (in questo caso le sementi) nella terra e quella delle « forme sociali » nel caos orgiastico.[22] Sia sul piano vegetale che sul piano umano, ci troviamo di fronte a un ritorno all'unità primordiale, all'instaurazione di un regime « notturno » in cui i limiti, i profili, le distanze diventano indiscernibili.

L'estinzione rituale dei fuochi si inscrive nella medesima tendenza a mettere un termine alle « forme » già esistenti (e logorate dal fatto della loro durata) per far posto alla nascita di una forma nuova, nata da una nuova creazione. Le lotte rituali tra due gruppi di comparse

22 Ovviamente la funzione dell'« orgia » nelle società agricole è molto più complessa. Gli eccessi sessuali esercitavano un influsso magico sul futuro raccolto. Ma si può sempre scoprirvi la tendenza a una fusione violenta di tutte le forme, in altre parole, alla riattualizzazione del caos precedente la creazione. Vedere il capitolo riguardante le mistiche agrarie nel nostro *Trattato di storia delle religioni,* cit., pp. 375 ss.

riattualizzano il momento cosmogonico del combattimento tra il dio e il drago primordiale (il serpente che simboleggia quasi ovunque ciò che è latente, preformale, indifferenziato). Infine la coincidenza delle iniziazioni — in cui l'accensione del « fuoco nuovo » ha un ruolo particolarmente importante — con i periodi vicini a capodanno, si spiega sia con la presenza dei morti (essendo le società segrete e iniziatiche anche le rappresentanti degli antenati), sia con la struttura stessa di queste cerimonie, che suppongono sempre una « morte » e una « risurrezione », una « nuova nascita », un « uomo nuovo ». Non si potrebbe trovare ai rituali iniziatici un quadro più appropriato delle dodici notti, in cui l'anno vecchio scompare per lasciare il posto a un anno nuovo, a una nuova èra: cioè nell'epoca in cui, per mezzo della riattualizzazione della creazione, il mondo ha effettivamente inizio.

Attestati presso quasi tutti i popoli indo-europei, gli scenari mitico-rituali dell'anno nuovo — con tutto il loro corteggio di maschere carnevalesce, i loro animali funebri, le loro società segrete, ecc. — erano senza dubbio organizzati nelle loro grandi linee fin dall'epoca della comunità indo-europea. Ma tali scenari, o almeno gli aspetti che teniamo presenti in questo saggio, non possono essere considerati come una creazione esclusivamente indo-europea. Secoli prima della comparsa degli indo-europei nell'Asia Minore, l'insieme mitico-rituale dell'anno nuovo, come ripetizione della creazione, era conosciuto dai sumero-accadi e se ne ritrovano elementi importanti presso gli egiziani e gli ebrei. Poiché la genesi delle forme mitico-rituali ora non ci interessa, possiamo accontentarci della comoda ipotesi secondo cui questi due gruppi etnici (popoli del Medio Oriente e

indo-europei) le possedevano già nelle loro tradizioni preistoriche; ipotesi d'altra parte resa plausibile anche dal fatto che si è trovato un sistema analogo in una cultura eccentrica: la cultura giapponese. Slawick ha studiato le simmetrie tra le organizzazioni segrete giapponesi e germaniche sottolineando un impressionante numero di fatti paralleli.[23] In Giappone, proprio come presso i germani (e presso altri popoli indo-europei) l'ultima notte dell'anno è segnata dall'apparizione degli animali funebri (cavallo, ecc.) degli dèi e delle dee ctonico-funerarie; a questo punto hanno luogo i cortei mascherati delle società segrete di uomini, i morti fanno visita ai vivi e vengono celebrate le iniziazioni. Siffatte società segrete sono antichissime in Giappone,[24] e sembra esclusa un'influenza dell'Oriente semitico o indo-europeo, almeno allo stato attuale delle nostre conoscenze. Tutto quello che si può dire, afferma prudentemente Alexander Slawik, è che, sia nell'ovest che nell'est dell'Eurasia, il complesso cultuale del « visitatore » (anime dei morti, dèi, ecc.) si è sviluppato prima dell'epoca storica. È una conferma ulteriore del carattere arcaico dei cerimoniali dell'anno nuovo.

Tuttavia la tradizione giapponese ha conservato anche il ricordo di una concezione, diciamo di psicofisiologia mistica, in rapporto con i cerimoniali della fine dell'anno. Utilizzando i risultati dell'etnologo giapponese Masao Oka,[2"] A. Slawik integra i cerimoniali delle società segrete in quello che chiama il complesso del *tanta.* Questo *tama* è una « sostanza spirituale » che si trova nel-

[23] Cfr. il suo articolo *Kultische Geheimbiinde der Japaner und Germancn,* cit.

24 SLAWIK cit., p. 762.

[25] *Kulturschichten in Altjapan,* traduzione del manoscritto giapponese, ancora inedito.

l'uomo, nelle anime dei morti e negli « uomini sacri », e che, al momento del passaggio dall'inverno alla primavera, si agita e tenta di abbandonare il corpo, mentre spinge i morti verso le dimore dei vivi (complesso cultuale del « visitatore »). Secondo l'interpretazione di Slawik,[26] per ostacolare questo abbandono del corpo da parte del *tanta,* vengono celebrate feste destinate a fissare questa sostanza spirituale. Probabilmente uno degli scopi dei cerimoniali della fine e dell'inizio dell'anno è anche il « fissaggio » del *fama.* Ma di questa psicofisiologia mistica giapponese sottolineiamo prima di tutto il senso della crisi annuale; la tendenza del *lama* ad agitarsi e ad abbandonare la sua condizione normale al momento del passaggio dall'inverno alla primavera (cioè durante gli ultimi giorni dell'anno vecchio e i primi giorni dell'anno nuovo) è semplicemente una formula fisiologica elementare della regressione nell'indistinto, della riattualizzazione del « caos ». In questa crisi annuale del *tama,* l'esperienza del primitivo imprime un segno dell'inevitabile confusione che deve mettere fine a una determinata epoca storica per permetterne il rinnovamento e la rigenerazione, cioè per riprendere la storia al suo inizio.

Citiamo anche il gruppo di cerimonie periodiche delle tribù californiane Karok, Yurok e Hupa, cerimonie conosciute sotto il nome di *New Year, world's restoration* o *repair (fixing).* L'istituzione dei riti è attribuita agli esseri mitici e immortali che abitavano la terra prima degli umani; questi esseri immortali hanno eseguito, per primi, le cerimonie del « rinnovamento del mondo », e proprio nei posti in cui le celebrano i mortali dei nostri

26 §LAWIK Clt., pp. 679 SS.

giorni. « Lo scopo esoterico, magico e votivo della cerimonia centrale comprendente il sistema », scrive Kroeber, « include una riaffermazione o ristabilimento della terra, le cerimonie delle primizie, il nuovo fuoco, una cerimonia propiziatoria contro le malattie e le disgrazie [valida] per un altro anno o due ». Di conseguenza, in questo caso ci troviamo di fronte a una ripetizione annuale della cerimonia cosmogonica instaurata, *in ìlio tempore,* dagli esseri immortali: poiché, fra i gesti simbolici che vengono eseguiti, uno dei più importanti è quello che gli indigeni chiamano « mettere i puntelli sotto il mondo », e la cerimonia coincide con l'ultima notte oscura e con l'apparizione della luna nuova, il che implica la ricreazione del mondo. Il fatto che il rito di capodanno includa anche l'abolizione della proibizione dal nuovo raccolto, conferma ancora che si tratta proprio di un inizio totale della vita.[27]

Si potrebbe ricordare, in relazione con la « restaurazione del mondo », l'ideologia che è il fondamento di quella che viene chiamata la *Ghost-Dance religion;* questo movimento mistico, che aveva sconvolto le tribù nordamericane verso la fine del secolo xix, profetizzava l'avvicinarsi della rigenerazione universale, cioè l'imminenza della fine del mondo seguita dalla restaurazione di una terra paradisiaca. La *Ghost-Dance religion* è trop-

27 P.E. GODDARD, *Life and Culture of the Hupa,* Univ. of. California Publications in American Archaeology and Ethnology, Berkley 1903, I, n. 1, pp. 82 ss.; A.L. KROEBER, *Handbook of the Indians of California,* Washington 1925, pp, 53 ss.; A.L. KROEBER, E.W. GIFFORD, *World Renewal a Cult System of Native Northwest California,* Anthropological Records, XIII, n. 1, Univ. of California 1949, pp. 1 ss.; 105 ss. Altrove in America il diluvio è commemorato annualmente, cioè *si riattualizza* la catastrofe cosmica che aveva annientato l'umanità ad eccezione dell'Antenato mitico; cfr. JAMES GEORGE FRAZER, *Folklore in the Old Testament* i, Londra 1918, pp. 293 ss. Sul mito della distruzione e della ricreazione periodica del mondo nelle tradizioni primitive, cfr. F.R. LEUMANN » ™ I ™ „ , *und Welterneurung ìm Glauben schriftloser Volker,* in « Zeitschrift ffir F t w f logie », voi. 71, 1939. ""scnnrt tur fctnno-

po complessa per poterla riassumere in poche righe, ma per il nostro intento sarà sufficiente dire che essa si sforzava di accelerare la « fine del mondo » per mezzo di una comunicazione massiva e collettiva con i morti, ottenuta attraverso danze che duravano quattro o cinque giorni consecutivi. I morti invadevano la terra, comunicavano con i vivi e creavano in questo modo una « confusione » annunciatrice della chiusura dell'attuale ciclo cosmico. Ma poiché le visioni mitiche dell'« inizio » e della « fine » del tempo sono omologabili, poiché l'escatologia si rifa, almeno sotto certi aspetti, alla cosmogonia, *Veschaton* della *Ghost-Dance religion* riattualizzava *Villud tempus* mitico del « paradiso », della pienezza primordiale.[28]

28 Cfr. M. ELIADE, *Le Chamanisme,* cit., pp. 290 ss.

RIGENERAZIONE CONTINUA DEL TEMPO

Non è certo il caso di lasciarsi sconcertare dalla eterogeneità dei materiali che abbiamo analizzato nelle precedenti pagine. Il nostro intento non è quello di trarre, da una rapida esposizione, una qualsiasi conclusione storico-etnografica. Abbiamo mirato unicamente a una sommaria analisi fenomenologica dei riti periodici di purificazione (cacciata dei demoni, delle malattie e dei peccati) e dei cerimoniali della fine e dell'inizio dell'anno. Siamo i primi a riconoscere che all'interno di ciascun gruppo di credenze analoghe esistono delle sfumature, delle differenze, delle incompatibilità e che l'origine e la diffusione di quei cerimoniali sollevano una moltitudine di problemi ancora insufficientemente studiati. Proprio per questo abbiamo evitato ogni interpretazione sociologica ed etnografica, per accontentarci di una semplice esegesi del senso generale che emerge da tutti quei cerimoniali. In definitiva, la nostra ambizione è di comprendere il loro *senso*, di sforzarci di *vedere* ciò che essi ci *mostrano*, riservandoci in ricerche future l'esame particolare — genetico o storico — di ogni insieme mitico-rituale.

È ovvio che esistano, e saremmo tentati di scrivere che *devono* esistere, differenze abbastanza considerevoli

tra i diversi gruppi di cerimonie periodiche, anche soltanto per la semplice ragione che ci troviamo di fronte a popoli o a strati « storici » e « anistorici », a quelli che vengono chiamati generalmente civili e « primitivi ». Inoltre è interessante sottolineare che gli scenari dell'« anno nuovo », nei quali si ripete la creazione, sono più particolarmente espliciti presso i popoli storici, quelli con cui comincia la storia propriamente detta, cioè i babilonesi, gli egiziani, gli ebrei, gli iranici. Si direbbe che questi popoli, coscienti di essere i primi a *fondare* la « storia », hanno registrato i loro atti per uso dei loro successori (tuttavia non senza trasfigurazioni inevitabili nelle categorie e negli archetipi, come abbiamo visto proprio nel capitolo precedente). Questi stessi popoli sembrano d'altronde aver sentito in modo più profondo il bisogno di rigenerarsi periodicamente abolendo il tempo trascorso e riattualizzando la cosmogonia.

Per quanto riguarda le società « primitive » che vivono ancora nel paradiso degli archetipi e per le quali il tempo viene registrato soltanto biologicamente, senza che gli si permetta di trasformarsi in « storia », cioè senza che la sua azione corrosiva possa esercitarsi sulla coscienza per mezzo della rivelazione della irreversibilità degli avvenimenti — queste società primitive si rigenerano periodicamente per mezzo della cacciata dei « mali » e della confessione dei peccati. Il bisogno che anche queste società sentono di una rigenerazione periodica è una prova che esse non possono mantenersi senza interruzione in quello che abbiamo chiamato prima il « paradiso degli archetipi », e che la loro memoria giunge a scoprire (anche se meno intensamente, senza dubbio, di quella di un uomo moderno) l'irreversibilità degli av-

venimenti, cioè a registrare la « storia ». Cosi dunque, anche per questi popoli primitivi, l'esistenza dell'uomo nel cosmo è considerata come una caduta. La morfologia immensa e monotona della confessione dei peccati, magistralmente analizzata da R. Pettazzoni,[1] ci mostra che, anche nelle società umane più semplici, la memoria « storica », cioè il ricordo degli avvenimenti che non derivano da nessun archetipo, gli avvenimenti « personali » (« peccati » nella maggior parte dei casi), è insopportabile. Sappiamo che all'origine della confessione dei peccati si trova una concezione magica dell'eliminazione della colpa attraverso un mezzo fisico (sangue, parola, ecc.); ma non ci interessa il procedimento della confessione in se stesso che è di struttura magica, ma piuttosto il bisogno dell'uomo primitivo di liberarsi dal ricordo del « peccato », cioè da una sequenza di avvenimenti « personali » il cui insieme costituisce la « storia ».

Notiamo così la grande importanza assunta, presso i popoli creatori della storia, dalla rigenerazione collettiva per mezzo della ripetizione dell'atto cosmogonico. Potremmo ricordare che, certamente per varie ragioni ma anche a causa della struttura metafisica e anistorica della spiritualità indiana, gli indù non hanno elaborato uno scenario cosmologico dell'anno nuovo delle proporzioni di quelli che si ritrovano nel Medio Oriente antico. Potremmo anche ricordare fin da ora che un popolo storico per eccellenza, il popolo romano, ha vissuto senza interruzione l'ossessione della « fine di Roma » e ha cercato innumerevoli sistemi di *renovatio.* Ma non vogliamo, per ora, guidare il lettore su questa strada. Accontentiamoci quindi di ricordare che, al di fuori di queste

i R. PETTAZZONI, *La confessione dei peccati,* cit.

cerimonie periodiche di abolizione della « storia », le società tradizionali (cioè tutte le società fino a quelle che costituiscono il « mondo moderno ») conoscevano e applicavano anche altri metodi per ottenere la rigenerazione del tempo.

Abbiamo mostrato in altra sede,[2] che i rituali di costruzione presuppongono anch'essi l'imitazione più o meno esplicita dell'atto cosmogonico. Per l'uomo tradizionale l'imitazione di un modello archetipico è una riattualizzazione del momento mitico in cui l'archetipo è stato rivelato per la prima volta. Di conseguenza, anche quei cerimoniali che non sono né periodici né collettivi sospendono il trascorrere del tempo profano, la durata, e proiettano chi li celebra in un tempo mitico, *in ilio tempore.* Si è visto che tutti i rituali imitano un archetipo divino e che la loro riattualizzazione continua avviene in un solo e medesimo istante mitico atemporale. Tuttavia i riti di costruzione ci rivelano qualche cosa di più: l'imitazione, quindi la riattualizzazione, della cosmogonia. Un'« èra nuova » si apre con la costruzione di ciascuna casa; ogni costruzione è *un inizio assoluto,* cioè tende a restaurare l'istante iniziale, la pienezza di un presente che non contiene nessuna traccia di « storia ». Ovviamente i rituali di costruzione che si trovano ai nostri giorni sono per una buona parte sopravvivenze, ed è difficile precisare in quale misura corrisponda loro un'esperienza nella coscienza di chi li osserva; ma questa obiezione razionalistica è trascurabile. Quello che importa è che l'uomo ha sentito il bisogno di riprodurre la cosmogonia nelle sue costruzioni, di qualsiasi specie esse siano; questa riproduzione infatti lo rendeva con-

2 M. ELIADE, *Comentarìi la legenda Mesterului Marioli,* cit.; vedere anche il capitolo precedente.

temporaneo del momento mitico *dell'inizio del mondo* e provava il suo bisogno di ritornare più spesso che poteva a quel momento mitico per rigenerarsi. Sarebbe molto perspicace chi potesse dire in quale misura coloro che, nel mondo moderno, continuano a ripetere i rituali di costruzione, partecipino ancora al loro significato e al mistero. Senza dubbio le loro esperienze sono piuttosto profane: l'« èra nuova » segnata da una costruzione si traduce in una « tappa nuova » della vita di coloro che abiteranno la casa. Ma la struttura del mito e del rito è rimasta nondimeno immutata, anche se le esperienze provocate dalla loro attualizzazione hanno soltanto un carattere profano: una costruzione è una nuova organizzazione del mondo e della vita. Basterebbe soltanto a un uomo moderno una sensibilità meno chiusa al miracolo della vita, per ritrovare l'esperienza della *rinnovazione,* quando fonda una nuova casa e quando vi entra (esattamente come il capodanno conserva ancora nel mondo moderno il prestigio della fine di un passato e dell'inizio di una « vita nuova »). In numerosi casi i documenti di cui disponiamo sono abbastanza espliciti: la costruzione di un santuario o di un altare sacrificale ripete la cosmogonia e questo non soltanto perché il santuario rappresenta il mondo, ma anche perché incarna i diversi cicli temporali. Ecco, per esempio, ciò che riferisce Flavio Giuseppe *(Antichità giudaiche, ?>,1,1)* a proposito del simbolismo tradizionale del tempio di Gerusalemme: le tre parti del santuario corrispondono alle tre regioni cosmiche (il cortile rappresenta « il mare » — cioè le regioni infere; — la santa casa raffigura la terra, e il santo dei santi il cielo); le dodici parti che si trovano sulla tavola sono i dodici mesi dell'anno: i sette bracci dei dieci candelabri rappresentano i

Decani (cioè la divisione zodiacale dei sette pianeti in decine). Fondando il tempio, non si costruiva solamente il mondo, ma si costruiva anche il tempo cosmico.

La costruzione del tempo per mezzo della ripetizione della cosmogonia è ancora più chiaramente messa in luce dal simbolismo del sacrificio bramanico. Ogni sacrificio bramanico segna una nuova creazione del mondo (cfr. per esempio *Qatapatha Brahmano.,* 6,5,1 ss.). Infatti la costruzione dell'altare sacrificale è concepita come una « creazione del mondo »: l'acqua nella quale si impasta l'argilla è l'acqua primordiale; l'argilla che serve di base all'altare è la terra; le pareti laterali rappresentano l'atmosfera, ecc. Inoltre, ogni fase della costruzione dell'altare è accompagnata da strofe esplicite nelle quali viene precisata la regione cosmica che è appena stata creata *{Qat. Brahmano,,* 1,9,2,29; 6,5,1 ss.; 7,2,12; 7,3,1; 7,3,9). Ma se l'erezione dell'altare imita l'atto cosmogonico, il sacrificio propriamente detto ha un altro scopo: rifare l'unità primordiale, quella che esisteva prima della creazione. Poiché Prajàpati creò il cosmo con la sua propria sostanza, una volta che se ne fu privato, « ebbe paura della morte » *(Qat. Brahmano,* 10,4,2,2) e gli dèi gli portarono offerte per ricostituirlo e rianimarlo. In un modo affatto analogo, colui che ai nostri giorni celebra il sacrificio riproduce questa ricostituzione primordiale di Prajàpati. « Chiunque, che abbia compreso ciò, compia una buona azione, o anche si accontenti di comprendere [senza praticare nessun rituale], ricostituisce la divinità fatta a pezzi [rendendola] intera e completa » *{Qat. Brahmano,* 10,4,3,24, ecc.). Lo sforzo cosciente del sacrificante per ristabilire l'unità primordiale, cioè per ricostituire il *tutto* che precedette la creazione, è una caratteristica molto importante dello

spirito indù, assetato dell'unità primordiale; ma non ci possiamo soffermare su questo. Ci basti l'aver constatato che a ciascun sacrificio il bramano riattualizza l'atto cosmogonico archetipico e che questa coincidenza tra l'« istante mitico » e il « momento attuale » suppone sia l'abolizione del tempo profano che la rigenerazione continua del mondo.

Infatti, se « Prajàpati è l'anno » {*Aitareya Br.*, 7,7,2, ecc.), l'« anno è la morte. Colui che sa ciò, non è toccato dalla morte » {*Qat. Brahmano,*, 10,4,3,1). L'altare vedico è, secondo la felice formula di Paul Mus, il tempo materializzato. « L'altare del fuoco è l'anno... Le notti sono le sue pietre di chiusura e di queste ve ne sono trecentosessanta, poiché vi sono trecentosessanta notti nell'anno; i giorni sono i mattoni *yajusmati,* poiché questi sono in numero di trecentosessanta e vi sono nell'anno trecentosessanta giorni » {*Qat. Brahmano,* 10,5,4,10). A un determinato punto della costruzione dell'altare si pongono due mattoni detti « delle stagioni » *(rtavyà)* e il testo commenta: « Perché si mettono questi due mattoni? Perché questo Agni [questo altare del fuoco] è l'anno... Questo altare del fuoco è Prajàpati e Prajàpati è l'anno » *(ihid.,* 8,2,1,17-18). Ricostruendo Prajàpati per mezzo dell'altare vedico, si ricostruisce anche il tempo cosmico. « L'altare del fuoco ha cinque strati... [ogni strato è una stagione], le cinque stagioni fanno un anno e Agni [= l'altare] è l'anno... Quel Prajàpati che era caduto a pezzi è l'anno, e le cinque parti del suo corpo, caduto a pezzi, sono le stagioni. Cinque stagioni, cinque strati. Così, quando si sovrappongono gli strati, con le stagioni, si costruisce Prajàpati... Queste cinque parti del suo corpo... che sono le stagioni, sono anche gli orienti; cinque orienti, cinque strati. Così quando si so-

vrappongono gli strati, con gli orienti si costruisce Prajàpati che è l'anno » {*Qat. Bràhmana,* 6,8,1,15; 1,2,18 ss.).[3] Così, con la costruzione di ogni nuovo altare vedico, non solamente si ripete la cosmogonia e si rianima Prajàpati, ma si costruisce anche l'« anno », cioè si rigenera il tempo « creandolo » di nuovo.

L'antropologo inglese A.M. Hocart ha studiato, in una brillante e discussa opera," il cerimoniale della intronizzazione del re presso moltissimi popoli civili e « primitivi » paragonandolo ai rituali d'iniziazione (che l'autore considera come derivati dallo scenario rituale regale). Si sapeva da molto che l'iniziazione è una « nuova nascita », che comporta una morte e una risurrezione rituali; ma il merito di Hocart consiste nell'aver identificato gli elementi iniziatici del cerimonale dell'incoronazione, e, attraverso ciò, nell'avere stabilito accostamenti suggestivi tra parecchi gruppi di rituali. Si noterà anche con interesse che presso i figiani della regione dei monti Viti Levu, l'installazione del capo è chiamata « creazione del mondo », mentre presso le tribù ad oriente del Vanua Levu essa porta il nome di *mhuli vanua* o *tuli vanua,* termini che Hocart traduce con *fashioning the land o creating the earth.*[5]

Il capitolo precedente ci ha mostrato che la presa di possesso di un territorio equivale per gli scandinavi a una ripetizione della creazione. Per gli indigeni delle Figi, la « creazione » avviene ad ogni intronizzazione di un nuovo capo, idea che d'altra parte si è conservata in altri luoghi sotto una forma più o meno evidente.

s Cfr. anche PAUL MUS, *Barabuditr,* i, Hanoi 1935, pp. 384 ss.; sul « tempo costruito », *ibid.,* il, pp. 733-789.
i *Kingshìp,* Oxford 1927.
s *Ibid.,* pp. 189-190.

Quasi ovunque un nuovo regno è stato considerato come una rigenerazione della storia del popolo o anche della storia universale. Con ciascun nuovo sovrano, per quanto insignificante potesse essere, cominciava una « nuova èra ». Si è spesso visto in siffatte formule adulazione o artifici di stile. Infatti queste formule ci sembrano eccezionali soltanto perché ci sono state trasmesse con una certa solennità; ma nella concezione primitiva, una « nuova èra » comincia non soltanto con ogni nuovo regno, ma anche con la consumazione di ogni matrimonio, con la nascita di ogni bambino, ecc. Poiché il cosmo e l'uomo vengono rigenerati continuamente e con tutti i mezzi, il passato è consumato, i mali e i peccati sono eliminati, ecc. Vari nelle loro formule, tutti questi strumenti di rigenerazione tendono verso il medesimo fine: annullare il tempo trascorso, abolire la storia con un ritorno continuo *in ilio tempore,* con la ripetizione dell'atto cosmogonico.

Ma, per ritornare ai figiani, questi ripetono la « creazione » non solamente in occasione di ogni intronizzazione, ma anche ogni volta che i raccolti sono cattivi. Questo particolare, su cui Hocart non insiste, poiché non conferma la sua ipotesi delle « origini rituali » del mito cosmogonico, ci sembra, invece, abbastanza significativo. Ogni volta che la vita è minacciata e che il cosmo, ai loro occhi, è esaurito e svuotato, i figiani risentono la necessità di un ritorno *in principium;* in altre parole, attendono la rigenerazione della vita cosmica, non da una *riparazione,* ma proprio da una *ricreazione* di questa vita. Da ciò deriva l'importanza essenziale, nei rituali e nei miti, di tutto quello che può significare l'« inizio », l'originale, il primordiale (recipienti nuovi e « acqua attinta prima che sorga il giorno » nella ma-

già e nella medicina popolare, i temi del « fanciullo », dell'« orfano », ecc.).[6]

L'idea che la vita non può essere *riparata,* ma soltanto *ricreata* dalla ripetizione della cosmogonia, è molto chiaramente messa in rilievo nei rituali di guarigione. Infatti presso parecchi popoli primitivi la guarigione comporta come elemento essenziale la *recitazione del mito cosmogonico;* questo è attestato, per esempio, presso le tribù più arcaiche dell'India, i Bhils, i Santalis, i Baigas.[7] Per mezzo dell'attualizzazione della creazione cosmica, modello esemplare di ogni « vita », si spera di restaurare la salute fisica e l'integrità spirituale del malato. Presso le tribù sopra menzionate, si recita il mito cosmogonico anche in occasione della nascita, del matrimonio e della morte; poiché sempre, attraverso un ritorno simbolico nell'istante atemporale della pienezza primordiale, si spera di assicurare la perfetta realizzazione di ognuna di queste « situazioni ».

Presso i polinesiani è ancora più grande il numero di « situazioni », in cui la recitazione del mito cosmogonico è efficace. Secondo il mito, all'inizio vi erano soltanto le acque primordiali, immerse nelle tenebre cosmiche. DalP« immensità dello spazio » in cui si trovava, Io, il dio supremo, espresse il desiderio di uscire dal suo riposo. Così all'improvviso apparve la luce. Poi egli disse: « Le acque si separino, i cieli si formino, venga la terra! ». Così, con le parole cosmogoniche di Io, il mondo è venuto ad esistenza. Ricordando questi « detti antichi e originari... la saggezza cosmologica

6 Cfr. M. ELIADE, *Comentarii la legenda Mesterului Manale,* cit., soprattutto pp. 56 ss.

? W. KOPPERS, *Die Bhil in Zentralindien,* Horn 1948, p. 241. Cfr. anche il nostro articolo *Kosmogonische Mythen und Magische Heilungen,* in « Paideu-^na », vi, quaderno 4, 1956, pp. 194-204.

(Wananga) antica e originaria, che fu causa della crescita dal vuoto, ecc. », un polinesiano della nostra epoca, Hare Hongi, aggiunge con un'eloquente semplicità: « Ora, amici miei, vi sono tre applicazioni importantissime di queste antiche formule, come le si ritrovano nei nostri riti sacri. La prima si attua durante il rito della fecondazione di una matrice sterile; la seconda durante il rito dell'illuminazione del corpo e dello spirito; la terza e ultima riguarda l'argomento solenne della morte, della guerra, del battesimo, delle narrazioni genealogiche e altri argomenti molto importanti, a cui sono interessati soprattutto i sacerdoti. Le parole in virtù delle quali Io modellò l'Universo — cioè grazie alle quali questo fu partorito e condotto a generare un mondo di luce — queste stesse parole sono usate nel rito della fecondazione di una matrice sterile. Le parole con cui Io fece brillare la luce nelle tenebre sono utilizzate nei riti destinati a rallegrare un cuore triste e abbattuto, l'impotenza e la senilità, a spargere chiarezza su cose e luoghi nascosti, a ispirare quelli che compongono canti e anche nei rovesci della guerra, come in molte altre circostanze che spingono l'uomo alla disperazione. Per tutti i casi simili, questo rito, che ha per scopo di spandere luce e gioia, riproduce le parole di cui Io si è servito per vincere e dissipare le tenebre. In terzo luogo, viene il rito preparatorio che si rifa alle successive formazioni che sono avvenute all'interno dell'universo e alla storia genealogica dell'uomo stesso ».[8]

Il mito cosmogonico serve ai polinesiani anche come modello archetipico per tutte le « creazioni », su qualsiasi piano esse avvengano: biologico, psicologico e spi-

s E.S.C. HANDY, *Polynesian Religion,* cit., pp. 10-11.

rituale. Ascoltando la narrazione della nascita del mondo, si diviene contemporanei dell'atto creatore per eccellenza, la cosmogonia. È significativo che presso il Navaho il mito cosmogonico sia raccontato soprattutto in occasione delle guarigioni. « Tutte le cerimonie sono incentrate su di un paziente, Hatrali (quello su cui si canta), che può essere o ammalato fisicamente o soltanto mentalmente, per esempio un soggetto spaventato da un sogno o che ha solo bisogno di una cerimonia, per impararla nel corso della sua stessa iniziazione al potere di officiare in questo canto, perché un guaritore non può procedere ad una cerimonia di guarigione finché non ha subito lui stesso la cerimonia ».[9] La cerimonia comporta anche l'esecuzione di complessi disegni sulla sabbia *{sand-paintings),* che simboleggiano le diverse fasi della creazione e la storia mitica degli dèi, degli antenati e dell'umanità. Questi disegni (che assomigliano stranamente ai *mandala* indo-tibetani) riattualizzano uno dopo l'altro gli avvenimenti che sono accaduti *in ilio tempore.* Ascoltando la narrazione del mito cosmogonico (seguito dalla recitazione di miti d'origine) e contemplando i *sand-paintings,* il malato viene proiettato fuori del tempo profano e inserito nella pienezza del tempo primordiale: egli è ritornato « a ritroso » fino all'origine del mondo ad assistere in tal modo alla cosmogonia. Molto spesso il paziente prende un bagno lo stesso giorno in cui inizia la recitazione del mito o l'esecuzione dei *sand-paintings;* infatti anche lui *ricomincia* la sua vita, nel significato proprio della parola.

Presso i Navaho, come presso i polinesiani, il mito

[9] HASTERN KLAH, *Navajo Creation Myth: the Story of the Emergence,* Mary C. Wheelwright, Navajo Religion Series, i. Santa Fé 1942, p. 19; Cfr. anche PP- 25 ss., 32 ss.

cosmogonico è seguito dalla recitazione dei miti *d'origine* che contengono la storia mitica di tutti gli « inizi »: la creazione dell'uomo, degli animali e delle piante, l'origine delle istituzioni tradizionali e della cultura, ecc. In questo modo il malato percorre la storia mitica del mondo, dalla creazione fino al momento in cui è avvenuta la rivelazione della narrazione che si sta per recitare. Questo è molto importante per la comprensione della medicina « primitiva » e tradizionale. Sia nell'Oriente antico che in tutte le tradizioni mediche « popolari », dell'Europa o altrove, un rimedio diventa efficace soltanto se si conosce la sua origine e se, di conseguenza, si rende la sua applicazione *contemporanea al momento mitico della sua scoperta.* Ecco perché, in un così grande numero di incantesimi, si ricorda la « storia » della malattia o del demone che la provoca, evocando contemporaneamente l'istante in cui una divinità o un santo è riuscito a domare il male. Così, ad esempio, un incantesimo assiro contro il mal di denti ricorda che « dopo che Anu ebbe fatti i cieli, i cieli fecero la terra, la terra fece i fiumi, i fiumi fecero i canali, i canali fecero gli stagni, gli stagni fecero il verme ». E il verme si presenta « in lacrime » davanti a Shamash e ad Ea e chiede loro che cosa gli verrà dato da mangiare, da « distruggere ». Gli dèi gli offrono frutti ma il verme domanda loro dei denti umani. « Poiché hai parlato così, o verme, Ea ti distrugga con la sua mano potente! ».[10] Assistiamo in questo caso non solamente a una semplice ripetizione del gesto guaritore paradigmatico (distruzione del verme da parte di Ea) che assicura l'efficacia del trattamento, ma anche alla « storia » mitica

i." CAMPBELL THOMPSON, *Asiyrian Medicai Texts*, Londra 1923, p. 59.

della malattia, con il ricordo della quale il medico proietta il paziente *in ilio tempore.*

Gli esempi che abbiamo fatto potrebbero essere agevolmente moltiplicati, ma non ci proponiamo di esaurire i temi che incontriamo nel presente saggio; vogliamo soltanto disporli secondo una prospettiva comune: la necessità, per le società arcaiche, di rigenerarsi periodicamente per mezzo dell'annullamento del tempo. Collettivi o individuali, periodici o sporadici, i riti di rigenerazione racchiudono sempre, nella loro struttura e nel loro significato, un elemento di rigenerazione per mezzo della ripetizione di un atto archetipico, il più delle volte l'atto cosmogonico. Ciò che ferma la nostra attenzione principalmente in questi sistemi arcaici è l'abolizione del tempo concreto e quindi il loro intento antistorico. Il rifiuto di conservare la memoria del passato, anche immediato, ci sembra essere l'indizio di un'antropologia particolare. In una parola, l'uomo arcaico rifiuta di accettarsi come essere storico, rifiuta di accordare un valore alla « memoria » e di conseguenza agli avvenimenti inconsueti (cioè, senza modello archetipico) che costituiscono, infatti, la durata concreta. In ultima analisi, cogliamo in tutti questi riti e in tutti questi atteggiamenti la *volontà di svalorizzazione del tempo.* Spinti al loro limite estremo, tutti i riti e tutti i comportamenti che abbiamo sopra ricordato rientrerebbero nel seguente enunciato: se non gli si accorda nessuna attenzione, il tempo non esiste, anzi, là dove diventa percettibile (per colpa dei « peccati » dell'uomo, cioè quando questi si allontana dall'archetipo e cade nella durata), il tempo può essere annullato. In fondo, se la si guarda nella sua vera prospettiva, la vita dell'uomo arcaico (ridotta alla

ripetizione di atti archetipici, cioè alle *categorie* e non agli *avvenimenti*, all'incessante ripresa dei medesimi miti primordiali, ecc.), anche se si svolge nel tempo non ne porta il peso, non ne registra la irreversibilità, in altri termini non tiene affatto conto di ciò che è propriamente caratteristico e decisivo nella coscienza del tempo. Come il mistico, come l'uomo religioso in generale, il primitivo vive in un continuo presente (in questo senso si può dire che l'uomo religioso è un « primitivo »; egli *ripete* i gesti di *qualcun altro* e attraverso questa ripetizione vive ininterrottamente in un presente atemporale).

Per un primitivo la rigenerazione del tempo si effettua continuamente, cioè anche in quell'intervallo che è l'« anno », e questo è provato dall'antichità e dall'universalità delle credenze relative alla luna. La luna è il primo morto, ma anche il primo morto che risuscita. Abbiamo in altra sede mostrato[11] l'importanza dei miti lunari nell'organizzazione delle prime « teorie » coerenti che concernono la morte e la risurrezione, la fertilità e la rigenerazione, le iniziazioni, ecc. Basterà ricordare ora che se la luna serve per « misurare » il tempo (nelle lingue indoeuropee la maggior parte dei termini che designano il mese e la luna derivano dalla radice *me-*, che ha dato in latino sia *mensis* che *metior*, « misurare »), se le sue fasi rivelano — molto prima dell'anno solare e in un modo molto più concreto — un'unità di tempo (il mese), essa rivela nello stesso tempo l'« eterno ritorno ».

Le fasi della luna — apparizione, crescita, decrescita, scomparsa seguita da riapparizione alla fine di tre notti

11 Vedere *Trattato di storia delle religioni*, cit., pp. 158 ss.

di tenebre — hanno avuto una funzione immensa nell'elaborazione delle concezioni cicliche. Troviamo soprattutto concezioni analoghe nelle apocalissi e nelle antropogonie arcaiche; il diluvio o l'inondazione pone fine a una umanità sfinita e peccatrice, e una nuova umanità rigenerata prende nascita, abitualmente, da un « antenato » mitico, salvato dalla catastrofe, o da un animale lunare. L'analisi stratigrafica di questi gruppi di miti mette in evidenza il loro carattere lunare.[12] Questo significa che il ritmo lunare non solamente rivela corti intervalli (settimana, mese), ma serve anche di archetipo per durate considerevoli; infatti, la « nascita » di una umanità, la sua crescita, la sua decrepitezza (la sua « usura ») e la sua scomparsa sono assimilate al ciclo lunare. E questa assimilazione non è importante soltanto perché ci rivela la struttura « lunare » del divenire universale, ma anche per le sue conseguenze ottimistiche: infatti, proprio come la scomparsa della luna non è mai definitiva, poiché è necessariamente seguita da una luna nuova, la scomparsa dell'uomo non lo è di più; in particolare la scomparsa stessa di una intera umanità (diluvio, inondazione, scomparsa di un continente, ecc.) non è mai totale, poiché una nuova umanità rinasce da una coppia di sopravvissuti.

Questa concezione ciclica della scomparsa e della riapparizione dell'umanità è conservata anche nelle culture storiche. Nel secolo in a.C. Beroso volgarizzava in tutto il mondo ellenico — da cui doveva diffondersi poi presso i romani e i bizantini — la dottrina caldea del « grande anno ». L'universo vi è considerato come eterno, ma è annientato e ricostituito periodicamente

[12] Cfr. il capitolo sulla luna del nostro *Trattato di storia delle religioni,* cit.

ogni « grande anno » (il numero corrispondente di millenni varia da una scuola all'altra); quando i sette pianeti si riuniranno nel segno del cancro (« grande inverno ») avverrà un diluvio; quando essi si incontreranno nel segno del capricorno (cioè al solstizio d'estate del « grande anno ») l'intero universo verrà consumato dal fuoco. Probabilmente questa dottrina di conflagrazioni universali periodiche era anche condivisa da Eraclito (per esempio, frammento 26b-66d). In ogni caso domina il pensiero di Zenone e tutta la cosmologia stoica. Il mito della combustione universale *(ekpyrosìs)*, che fu molto in voga tra il secolo i a.C. e il secolo in d.C. in tutto il mondo romano-orientale, è stato integrato di volta in volta in un numero considerevole di gnosi derivate dal sincretismo greco-irano-giudaico. Idee simili si incontrano in India e nell'Iran (influenzate senza dubbio, almeno nelle loro formule astronomiche, da Babilonia) e in un modo analogo presso i maya dello Yucatan e gli aztechi del Messico. Ritorneremo su questi problemi, ma possiamo fin *da* ora sottolineare ciò che sopra abbiamo chiamato il loro « carattere ottimistico ». Infatti questo ottimismo si riduce alla coscienza della *normalità* della catastrofe ciclica, alla certezza che essa ha un *significato* e soprattutto che non è mai *definitiva*.

Nella « prospettiva lunare » la morte dell'uomo e la morte periodica dell'umanità sono necessarie proprio come lo sono i tre giorni di tenebre che precedono la « rinascita » della luna. La morte dell'uomo e quella della umanità sono indispensabili per la loro rigenerazione. Una qualsiasi forma, per il fatto stesso che esiste come tale e che dura, si indebolisce e si logora; per riprendere vigore, deve essere riassorbita nell'amorfo, anche se pet un solo istante, essere reintegrata nell'umanità pri-

mordiale da cui è sorta; in altri termini, rientrare nel « caos » (sul piano cosmico), nell'« orgia » (sul piano sociale), nelle « tenebre » (per le sementi), nell'« acqua » (battesimo sul piano umano, « Atlantide » sul piano storico, ecc.).

Possiamo osservare che ciò che domina in tutte queste concezioni cosmico-mitologiche lunari è il ritorno ciclico di quello che è stato prima, in una parola, P« eterno ritorno ».

Anche qui ritroviamo il motivo della *ripetizione* di un gesto archetipico, proiettato su tutti i piani: cosmico, biologico, storico, umano, ecc. Ma scopriamo insieme la struttura ciclica del tempo, che si rigenera a ogni nuova « nascita », su qualsiasi piano essa avvenga. Questo « eterno ritorno » tradisce un'ontologia non contaminata dal tempo e dal divenire. Come i greci, nel mito delP« eterno ritorno », cercavano di soddisfare la loro sete metafisica dell'« ontico » e dello statico (poiché dal punto di vista dell'infinito il divenire delle cose che ritornano incessantemente nello stesso stato è di conseguenza implicitamente annullato e si può anche affermare che « il mondo resta fermo »),[13] ugualmente il « primitivo », conferendo al tempo una direzione ciclica, annulla la sua irreversibilità. Tutto ricomincia dal suo inizio in ogni istante; il passato non è che la prefigurazione del futuro e nessun avvenimento è irreversibile e nessuna trasformazione è definitiva. In un certo senso, si può anche dire che non si produce nulla di nuovo nel mondo, poiché tutto è solamente la ripetizione degli stessi archetipi primordiali; questa ripetizione, attualizzando il momento mitico, in cui il ge-

13 Cfr. H. CH. PUECH, *La Gnose et le Temps,* in « Eranos-Jahrbuch », xx, Zurigo 1951, specialmente pp. 60-61.

sto archetipico fu rivelato, mantiene incessantemente il mondo nel medesimo istante aurorale degli inizi. Il tempo non fa che rendere possibile la comparsa e l'esistenza delle cose, e non ha nessuna influenza decisiva su questa esistenza — poiché anch'esso si rigenera continuamente.

Hegel affermava che nella natura le cose si ripetono all'infinito e che « non vi è niente di nuovo sotto il sole ». Tutto quello che abbiamo fin qui mostrato conferma l'esistenza di una concezione similare presso l'uomo delle società arcaiche; per lui le cose si ripetono all'infinito e, in realtà, non avviene nulla di nuovo sotto il sole. *Ma questa ripetizione ha un significato,* come abbiamo visto nel capitolo precedente: essa sola conferisce una *realtà* agli avvenimenti. Gli avvenimenti si ripetono poiché imitano un archetipo: l'avvenimento esemplare. Inoltre, per mezzo della ripetizione, viene sospeso il tempo, o almeno viene attenuata la sua virulenza. Ma l'osservazione di Hegel è significativa per un altro motivo: Hegel si sforza di fondare una filosofia della storia, nella quale l'avvenimento storico, anche se irreversibile e autonomo, potrebbe tuttavia essere inquadrato in una dialettica ancora aperta. Per Hegel la storia è « libera » e sempre « nuova », non si ripete mai; ma essa è, malgrado tutto, conforme ai piani della provvidenza; ha quindi un modello (ideale, ma pur sempre un modello) nella dialettica stessa dello Spirito. A questa storia che non si ripete, Hegel oppone la « natura », in cui le cose si riproducono all'infinito.

Ma abbiamo visto che per un periodo abbastanza considerevole, l'umanità si è opposta con tutti i mezzi alla « storia ». Possiamo concludere da tutto ciò che durante tutto questo periodo l'umanità era rimasta nella natura e non se ne era ancora staccata? « Soltanto l'animale è

veramente innocente », scriveva Hegel all'inizio delle sue *Lezioni sulla filosofia della storia.* I primitivi non si sentivano sempre innocenti, ma tentavano di diventarlo per mezzo della confessione periodica delle loro colpe. Possiamo vedere in questa tendenza verso la purificazione, la nostalgia del paradiso perduto dell'animalità? Oppure, nel suo desiderio di non avere « memoria », di non registrare il tempo e di accontentarsi soltanto di sopportarlo come una dimensione della sua esistenza, ma senza « interiorizzarlo », senza trasformarlo in coscienza, saremmo condotti a vedervi, piuttosto, la sete del primitivo per l'« ontico », la sua volontà di *essere,* come *sono* gli esseri archetipici di cui riproduce ininterrottamente i gesti?

Il problema è fondamentale e non si può pretendere di trattarlo in poche righe; vi sono motivi validi per ritenere che, presso i « primitivi », la nostalgia del paradiso perduto escluda assolutamente il desiderio di reintegrare il « paradiso dell'animalità ». Tutto quello che sappiamo dei ricordi mitici del « paradiso » ci presenta al contrario l'immagine di un'umanità ideale, che gode di una beatitudine e di una pienezza spirituale mai realizzabili nella condizione attuale dell'« uomo decaduto ». Infatti i miti di numerosi popoli fanno allusione a un'epoca lontanissima, in cui gli uomini non conoscevano né morte né lavoro né sofferenza, e trovavano a portata di mano un abbondante nutrimento. *In ilio tempore,* gli dèi discendevano sulla terra e si mescolavano agli uomini; da parte loro gli uomini potevano facilmente salire al cielo. In seguito a una colpa rituale, le comunicazioni tra il cielo e la terra sono state interrotte, e gli dèi si ritirarono nei cieli più alti. Da allora gli uo-

mini devono lavorare per nutrirsi e non sono più immortali.

Di conseguenza è più probabile che il desiderio, che prova l'uomo delle società tradizionali, di rifiutare la « storia » e di limitarsi a una imitazione indefinita degli archetipi, tradisca la sua sete del *reale* e il suo terrore di « perdersi », lasciandosi invadere dal carattere insignificante dell'esistenza profana. Poco importa se la formula e le immagini con le quali il « primitivo » esprime la *realtà* ci appaiono infantili e anche ridicole; il senso profondo del comportamento primitivo è però rivelatore: questo comportamento è retto dalla credenza in una realtà assoluta che si oppone al mondo profano delle « irrealtà »; in ultima analisi, quest'ultimo non costituisce a rigore un « mondo », è l'« irreale » per eccellenza, il non creato, il non esistente: il nulla.

Si ha quindi il diritto di parlare di un'ontologia arcaica, e soltanto tenendo conto di questa ontologia si giunge a comprendere — e dunque a non disprezzare — il comportamento, anche il più stravagante, del « mondo primitivo »; infatti questo comportamento corrisponde a uno sforzo disperato per non perdere il contatto con *V essere*.

Capitolo terzo

"Dolore" e "storia'

« NORMALITÀ » DELLA SOFFERENZA

Con questo capitolo vorremmo accostare la vita umana e l'« esistenza storica » da un nuovo punto di vista. L'uomo arcaico — lo si è visto -— tenta di opporsi, con tutti i mezzi in suo potere, alla *storia*, considerata come una sequela di avvenimenti irrevocabili, imprevedibili e di valore autonomo. Rifiuta di accettarla e di valorizzarla come tale, come *storia*, senza giungere però sempre a scongiurarla; per esempio, egli non può nulla contro le catastrofi cosmiche, i disastri militari, le ingiustizie sociali legate alla struttura stessa della società, oppure contro le sventure personali ecc. Sarebbe anche interessante apprendere come questa « storia » era *sopportata* dall'uomo arcaico; cioè, come egli sopportava le calamità, la malasorte e le « sofferenze » che entravano nel retaggio di ciascun individuo e di ogni collettività.

Che cosa significa « vivere » per un uomo appartenente alle culture tradizionali? Prima di tutto, vivere secondo modelli extramnani, in conformità agli archetipi. Di conseguenza, vivere al centro del *reale*, poiché — e il primo capitolo lo ha sufficientemente messo in rilievo — di veramente reale vi sono soltanto gli archetipi. Vivere conformemente agli archetipi significava ri-

spettare la « legge », poiché la legge era soltanto una ierofania primordiale, la rivelazione *in ilio tempore* delle norme dell'esistenza, fatta da una divinità o da un essere mitico. E se per mezzo della ripetizione dei gesti paradigmatici e delle cerimonie periodiche, l'uomo arcaico riusciva, come abbiamo visto, ad annullare il tempo, viveva però in concordanza con i ritmi cosmici; potremmo anche dire che si integrava a questi ritmi (ricordiamo soltanto come sono « reali » per lui il giorno e la notte, le stagioni, i cicli lunari, i solstizi, *ecc.).*

Nel quadro di una tale esistenza, che cosa potevano significare la « sofferenza » e il « dolore »? In nessun caso, un'esperienza priva di senso che l'uomo deve soltanto « sopportare » nella misura in cui è inevitabile, come sopporta per esempio i rigori del clima. Di qualsiasi natura fosse e qualunque ne fosse la causa apparente, *la sua sofferenza aveva un senso,* essa rispondeva, se non sempre a un prototipo, almeno a un ordine il cui valore non era contestato. Si è detto che il grande merito del cristianesimo, nei confronti dell'antica morale mediterranea, è stato quello di valorizzare la sofferenza, di trasformare il dolore da stato negativo in esperienza dal contenuto spirituale « positivo ». L'asserzione vale nella misura in cui si tratta di una *valorizzazione* della sofferenza e anche di una *ricerca* del dolore per le sue qualità salvifiche. Ma se l'umanità precristiana non ha ricercato la sofferenza e non l'ha valorizzata (all'infuori di rare eccezioni) come uno strumento di purificazione e di ascesa spirituale, non l'ha mai considerata come *sprovvista di significato.* Parliamo qui, evidentemente, della sofferenza in quanto avvenimento, in quanto *fatto storico,* della sofferenza provocata da una catastrofe cosmica (siccità, inondazione, tempesta, ecc.),

da un'invasione (incendio, schiavitù, umiliazione, ecc.) o dalle ingiustizie sociali, ecc.

Tali sofferenze hanno potuto essere sopportate, proprio perché non sembravano né gratuite né arbitrarie. Gli esempi sarebbero superflui; sono a portata di mano. Il primitivo che vede il suo campo divorato dalla siccità, il suo bestiame decimato dalla malattia, il suo bimbo sofferente, lui stesso febbricitante o cacciatore troppo spesso sfortunato, *ecc.* sa che tutte queste congiunture non dipendono dal *caso,* ma da certe influenze magiche o demoniache, contro le quali lo stregone o il sacerdote dispongono di armi. Così, proprio come la comunità quando si tratta di una catastrofe cosmica, anch'egli si rivolge allo stregone per eliminare l'azione magica, o al sacerdote per propiziarsi gli dèi. Se il loro intervento non dà alcun risultato, gli interessati si ricordano dell'esistenza dell'Essere supremo, pressoché dimenticato per il resto del tempo, e lo pregano per mezzo di offerte di sacrifici. « Tu che sei in alto, non prendermi mio figlio, è ancora troppo piccolo! », implorano i nomadi Selknam della Terra del Fuoco; « Oh Tsunigoam », si lamentano gli ottentotti, « tu solo sai che io non sono colpevole! ». Durante la tempesta, i pigmei Semang si graffiano i polpacci con un coltello di bambù e gettano goccioline di sangue da tutte le parti gridando: « Ta Pedn! Io non sono indurito, pago la mia colpa! Accetta il mio debito, *io lo* pago! ».[1] Sottolineiamo di passaggio un punto che abbiamo altrove[2] sviluppato in particolare: nel culto dei popoli detti primitivi, gli Esseri supremi celesti intervengono soltanto in ultima istanza,

1 Altri esempi nel secondo capitolo del nostro *Trattato di storia delle religioni,* cit.

2 Cfr. il nostro *Trattato,* cit.

quando sono falliti tutti i passi fatti presso dèi, demoni, stregoni, nell'intento di allontanare una « sofferenza » (siccità, eccesso di pioggia, calamità, malattia, ecc.)- I pigmei Semang, in questa occasione, confessano le colpe di cui si ritengono colpevoli, usanza che si ritrova sporadicamente in altri luoghi, dove accompagna anche l'ultimo ricorso per eludere una sofferenza.

Tuttavia ogni momento del trattamento magico-religioso della « sofferenza » illustra con chiarezza il *senso* di quest'ultima: essa proviene dall'azione magica di un nemico, da un'infrazione a un tabù, dal passaggio in una zona nefasta, dalla collera di un dio, oppure — quando tutte le altre ipotesi si sono rivelate caduche — dalla volontà o dal corruccio dell'Essere supremo. Il primitivo -— e non è il solo, come vedremo subito -— non può concepire una « sofferenza »[3] non provocata; essa proviene da una colpa personale (se è convinto che è una colpa religiosa) o dalla malvagità del vicino (nel caso in cui lo stregone scopra che si tratta di un'azione magica), ma esiste sempre alla base una colpa, o per lo meno una *causa,* identificata nella volontà del Dio supremo dimenticato, al quale l'uomo è costretto alla fine a rivolgersi. In ogni caso, la « sofferenza » diventa intellegibile e di conseguenza sopportabile. Contro questa « sofferenza » il primitivo lotta con tutti i mezzi magico-religiosi alla sua portata — ma la sopporta moralmente perché *essa non è assurda.* Il momento critico della « sofferenza » è costituito dalla sua comparsa; la sofferenza è sconvolgente solamente nella misura in cui la sua causa resta ancora sconosciuta. Dal momento in cui

s Precisiamo ancora una volta che, dal punto di vista dei popoli o delle classi anistoriche, la « sofferenza » equivale alla « storia ». Questa equivalenza può verificarsi anche ai nostri giorni nelle civiltà contadine europee.

lo stregone o il sacerdote scopre la causa per cui i fanciulli o le bestie muoiono, la siccità si prolunga, le piogge abbondano, la selvaggina sparisce, ecc., la « sofferenza » comincia a diventare sopportabile, essa ha un senso e una causa e di conseguenza la si può integrare in un sistema e spiegarla.

Ciò che abbiamo detto sopra del « primitivo » si applica anche, per buona parte, all'uomo delle culture arcaiche. Ovviamente, i motivi che valgono come giustificazione della sofferenza e del dolore variano a seconda dei popoli, ma la giustificazione si ritrova ovunque. In generale si può dire che la sofferenza è considerata come la conseguenza di un'eccezione in rapporto alla « norma ». Va da sé che questa « norma » differisce da un popolo a un altro, da una civiltà a un'altra. Ma per noi l'importante è che la sofferenza e il dolore non sono affatto considerati — nel quadro delle civiltà arcaiche — come « ciechi » e sprovvisti di senso.

In questo modo gli indù hanno elaborato abbastanza presto una concezione della causalità universale, il *karma*, che giustifica gli avvenimenti e le sofferenze attuali dell'individuo e spiega contemporaneamente la necessità delle trasmigrazioni. Alla luce della legge karmica non soltanto le sofferenze acquistano un senso, ma acquistano anche un valore positivo. Le sofferenze dell'esistenza attuale sono non soltanto *meritate* — poiché infatti esse sono l'effetto fatale dei delitti e delle colpe commesse nel corso delle esistenze precedenti — ma anche *benvenute*, poiché solamente in questo modo è possibile riassorbire e liquidare una parte del debito karmico che pesa sull'individuo e decide del ciclo delle sue esistenze future. Secondo la concezione indù, ogni uomo nasce con un debito, ma con la libertà di con trarne di

nuovi. La sua esistenza forma una lunga serie di pagamenti e di prestiti la cui contabilità non è sempre evidente. Chi non è totalmente sprovvisto d'intelligenza può sopportare con serenità le sofferenze, i dolori, i colpi che riceve, le ingiustizie di cui è oggetto, ecc., poiché ognuno di essi risolve un'equazione karmica rimasta senza soluzione durante un'esistenza precedente. Evidentemente la speculazione indù ha cercato e scoperto ben presto mezzi con i quali l'uomo può liberarsi da questa catena senza fine causa-effetto-causa, ecc. retta dalla legge karmica. Ma tali soluzioni non infirmano affatto il *senso* delle sofferenze, al contrario esse lo rafforzano. Proprio come lo yoga, il buddismo parte dal principio che tutta l'esistenza è dolore, e offre la possibilità di superare in un modo concreto e definitivo questa serie ininterrotta di sofferenze a cui si riduce, in ultima analisi, ogni esistenza umana. Ma il buddismo, come lo yoga e come d'altronde qualsiasi altro metodo indù di conquista della libertà, non mette in dubbio per un solo istante la « normalità » del dolore. Quanto al vedànta, per esso la sofferenza è « illusoria » soltanto nella misura in cui lo è l'intero universo; né l'esperienza umana del dolore, né l'universo sono *realtà* nel senso ontologico del termine. Al di fuori dell'eccezione costituita dalle scuole materialistiche Lokàyata e Chàrvàka — secondo le quali non esiste né « anima », né « dio », e che considerano la fuga dal dolore e la ricerca del piacere come l'unico fine sensato che possa proporsi l'uomo —• tutta l'India ha attribuito alle sofferenze, di qualunque natura esse siano (cosmiche, psicologiche o storiche), un senso e una funzione ben determinati. Il *karma* 'garantisce che tutto quello che si produce nel mondo avviene in

conformità con la legge immutabile della causa e dell'effetto.

Se non ritroviamo in nessun luogo, nel mondo arcaico, una formula così esplicita come quella del *karma* per spiegare la « normalità » delle sofferenze, troviamo tuttavia ovunque un'uguale tendenza ad accordare al dolore e agli avvenimenti storici un « significato normale ». Non è qui il caso di rilevare tutte le espressioni di questa tendenza. Ritroviamo un po' ovunque la concezione arcaica (che domina presso i primitivi) secondo cui la sofferenza è imputabile alla volontà divina, o che sia intervenuta direttamente per produrla, o che abbia permesso ad altre forze, demoniache o divine, di provocarla. La distruzione di un raccolto, la siccità, il saccheggio di una città da parte del nemico, la perdita della libertà o della vita, una qualsiasi calamità (epidemia, terremoto, ecc.), non vi è nulla che non trovi, in un modo o in un altro, la sua spiegazione e la sua giustificazione nel trascendente, nell'economia divina. Sia che il dio della città vinta sia stato meno potente di quello dell'esercito vittorioso, sia che vi sia stato uno sbaglio rituale di tutta la comunità, o soltanto di una semplice famiglia nei confronti di una qualunque divinità, sia ancora che entrino in gioco sortilegi, demoni, negligenze, maledizioni, a una sofferenza individuale o collettiva corrisponde sempre una spiegazione; e di conseguenza, essa è, *essa può essere*, sopportabile.

Anzi: nell'area mediterraneo-mesopotamica, le sofferenze dell'uomo sono state messe ben presto in relazione con quelle di un dio. Dotarle di un archetipo conferiva loro ad un tempo realtà e « normalità ». L'antichissimo mito della sofferenza, della morte e della risurre-

zione di Tammuz conosce repliche e imitazioni in quasi tutto il mondo paleo-orientale e vestigia del suo scenario si sono conservate fin nella gnosi postcristiana. Sarebbe fuori luogo affrontare in questa sede le origini cosmologico-agricole e la struttura escatologica di Tammuz. Ci limitiamo a ricordare che le sofferenze e la risurrezione di Tammuz hanno fornito anche un modello alle sofferenze di altre divinità (Marduk, per esempio) e sono state senza dubbio mimate (quindi *ripetute)* ogni anno dal re. Le lamentazioni e le feste popolari che commemorano le sofferenze, la morate e la risurrezione di Tammuz, o di una qualsiasi altra divinità cosmico-agraria, hanno avuto nella coscienza dell'Oriente arcaico una risonanza di cui non si valuta in giusta misura l'ampiezza. Infatti non si trattava solamente di un presentimento della risurrezione che seguirà alla morte dell'uomo, ma anche della virtù consolatrice delle sofferenze di Tammuz, *per ogni uomo in particolare.* Qualsiasi sofferenza poteva essere sopportata a condizione di ricordarsi del dramma di Tammuz.

Infatti questo dramma mitico ricordava all'uomo che la sofferenza non è mai definitiva, che la morte è sempre seguita dalla risurrezione, che ogni sconfitta viene annullata e cancellata dalla vittoria finale. È evidente l'analogia fra questi miti e il dramma lunare, accennato nel capitolo precedente. Però vogliamo sottolineare fin da ora che Tammuz — o qualsiasi altra variante del medesimo archetipo — giustifica, in altri termini rende sopportabile, le sofferenze del « giusto ». Il dio — come tante volte il « giusto », l'« innocente » — soffriva senza essere colpevole. Egli veniva umiliato, battuto a sangue, chiuso in un « pozzo », cioè nell'Inferno. Là la

Grande Dea (o nelle versioni tardive e gnostiche, un « messaggero ») gli faceva visita, gli dava coraggio e lo risuscitava. Questo mito così consolante della sofferenza del dio ha impiegato molto tempo prima di scomparire dalla coscienza dei popoli orientali. Geo Widengren, per esempio, crede di poterlo riscoprire fra i prototipi manicheistici e mandei,[4] evidentemente con le alterazioni inevitabili e le nuove valenze acquistate all'epoca del sincretismo greco-orientale. In ogni caso, un fatto si impone alla nostra attenzione: tali scenari mitologici presentano una struttura estremamente arcaica, che deriva — se non « storicamente », almeno formalmente — da miti lunari di cui non abbiamo ri diritto di mettere in dubbio l'antichità. Abbiamo constatato che i miti lunari davano una visione ottimistica della vita in generale: tutto avviene in un modo ciclico, la morte è inevitabilmente seguita da una risurrezione, il cataclisma da una nuova creazione. Il mito paradigmatico di Tammuz (esteso anche ad altre divinità mesopotamiche) ci propone una nuova convalida di questo stesso ottimismo: non si « salva » soltanto la *morte* dell'individuo, ma anche le sue. *sofferenze.* Almeno così lasciano intendere le risonanze gnostiche, mandee o manicheistiche del mito di Tammuz. Per queste sètte *l'uomo in quanto tale* deve sopportare la sorte già toccata a Tammuz; caduto nel « pozzo », schiavo del « principe delle tenebre », l'uomo viene svegliato da un messaggero che gli annuncia la buona novella della sua prossima salvezza, della sua « liberazione ». Anche se siamo sprovvisti di documenti che ci permettano di estendere a

•4 G. WIDEKGREN, *Mesopotamian Elements in Manichaeism (= King and Saviour),* il, Uppsala *1946.*

Tammuz le stesse conclusioni, siamo portati a ritenere che il suo dramma non era considerato come estraneo al dramma umano. Da questo fatto proviene il grande « successo » popolare dei riti relativi alle divinità dette della vegetazione.

LA STORIA CONSIDERATA COME TEOFANIA

Per gli ebrei ogni nuova calamità storica era considerata come una punizione inflitta da Jahvè, crucciato per l'eccesso di peccati a cui si abbandonava il popolo eletto. Nessun disastro militare sembrava assurdo, nessuna sofferenza era vana, poiché al di là dell'« avvenimento » si poteva sempre intravedere la volontà di Jahvè. Anzi, si potrebbe dire, queste catastrofi erano *necessarie,* erano previste da Dio affinché il popolo giudaico non andasse contro il proprio destino, alienandosi l'eredità religiosa lasciata da Mosè. Infatti, ogni volta che la *storia* lo permetteva loro, ogni volta che vivevano un'epoca di pace e di prosperità economica relativa, gli ebrei si allontanavano da Jahvè e si accostavano ai Baal e alle Astarte dei loro vicini. Soltanto le catastrofi storiche li rimettevano sulla diritta via riconducendo di forza i loro sguardi verso il vero Dio. « Allora gridarono all'Eterno e dissero: Abbiamo peccato, poiché abbiamo abbandonato l'Eterno e abbiamo servito i Baal e le Astarte; ma ora, liberaci dalle mani dei nostri nemici e noi ti serviremo » (1 Sam. 12,10). Questo ritorno al vero Dio nel momento della sventura ci ricorda il gesto disperato del primitivo, a cui è necessario, per riscoprire l'esistenza dell'Essere supremo, l'estrema gravità

di un pericolo o l'insuccesso di tutti gli interventi presso altre « forme » divine (dèi, antenati, demoni). Tuttavia gli ebrei, subito dopo la comparsa, nel loro orizzonte storico, dei grandi imperi militari assiro-babilonesi, vissero incessantemente sotto la minaccia annunciata da Jahvè: « Ma se voi non ubbidite alla voce dell'Eterno, se voi siete ribelli ai suoi comandamenti, la mano dell'Eterno sarà contro di voi, come è stata contro i vostri padri » (1 Sam. 12,15).

I profeti non fecero che confermare e ampliare, con le loro terrificanti visioni, l'ineluttabile punizione di Jahvè nei confronti del suo popolo, che non aveva saputo conservare la sua fede.

E soltanto nella misura in cui tali profezie erano convalidate da catastrofi — come avvenne d'altronde da Elia a Geremia — gli avvenimenti storici acquistavano un significato religioso, cioè apparivano chiaramente come le punizioni inflitte dal Signore in cambio delle empietà di Israele. Per mezzo dei profeti che interpretavano gli avvenimenti contemporanei alla luce di una fede rigorosa, questi avvenimenti si trasformavano in «teofanie negative », in « collera » di Jahvè. In questo modo non soltanto acquistavano un senso (poiché, abbiamo visto, ogni avvenimento storico aveva il proprio significato, per tutto il mondo orientale), ma essi svelavano anche la loro intima coerenza, rivelandosi come l'espressione concreta di una medesima, *unica* volontà divina. Così per la prima volta i profeti *valorizzano la storia*, giungono a superare la visione tradizionale del ciclo — concezione che assicura a ogni cosa un'eterna ripetizione — e scoprono un tempo a senso unico. Questa scoperta non sarà immediatamente e totalmente accettata dalla coscienza di tutto il popolo giudaico, e le

antiche concezioni sopravviveranno ancora per molto tempo (vedere il paragrafo seguente).

Ma per la prima volta vediamo affermarsi e progredire l'idea che gli avvenimenti storici hanno un valore *in se stessi,* nella misura in cui vengono determinati dalla volontà di Dio. Questo Dio del popolo giudaico non è più una divinità orientale creatrice di gesti archetipici, ma una *personalità* che interviene continuamente nella *storia,* che rivela la sua volontà attraverso gli avvenimenti (invasioni, assedi, battaglie, ecc.). I fatti storici divengono così « situazioni » dell'uomo di fronte a Dio, e come tali acquistano un valore religioso che nulla fino ad allora poteva attribuire loro. È anche vero dire che gli ebrei per primi scoprirono il significato della storia come epifania di Dio, e questa concezione, come bisogna aspettarsi, fu ripresa e ampliata dal cristianesimo.

Possiamo anche chiederci se il monoteismo, fondato sulla rivelazione diretta e personale della divinità, non porti con sé necessariamente la « salvezza » del tempo, la sua « valorizzazione » nel quadro della storia. Senza dubbio la nozione di rivelazione si ritrova, sotto forme inegualmente trasparenti, in tutte le religioni, potremmo anche dire in tutte le culture. Infatti — rifacendoci al primo capitolo — i gesti archetipici, ulteriormente riprodotti senza interruzione dagli uomini, erano anche delle ierofanie e delle teofanie. La prima danza, il primo duello, la prima spedizione di pesca, proprio come la prima cerimonia nuziale o il primo rituale, diventavano esempi per l'umanità, poiché rivelavano un modo di esistenza della divinità, dell'uomo primordiale, dell'eroe civilizzatore, ecc. Ma queste rivelazioni erano avvenute *nel tempo mitico,* nell'istante extra-temporale dell'inizio; così, abbiamo visto nel primo capitolo, tutto coinci-

deva in un certo senso con l'inizio del mondo, con la cosmogonia. *Tutto* è avvenuto ed è stato rivelato *in quel momento, in ilio tempore:* la creazione del mondo e quella dell'uomo, il suo collocamento nella situazione prevista per lui nel cosmo, fin nei suoi più piccoli particolari (fisiologia, sociologia, cultura, ecc.).

Invece tutto è diverso nel caso della rivelazione monoteistica. Questa è avvenuta *nel tempo,* nella durata storica: Mosè riceve la « legge » in un certo luogo, a una determinata « data ». Ovviamente intervengono anche qui degli archetipi, nel senso che questi avvenimenti, elevati a esemplari, saranno ripetuti, ma lo saranno solamente quando i tempi saranno compiuti, cioè in un nuovo *illud tempus.* Per esempio, come profetizza Isaia (11,15-16), i miracoli del passaggio del Mar Rosso e del Giordano si ripeteranno « in quel giorno ». Ma il momento della rivelazione fatta a Mosè da Dio resta nondimeno un momento limitato e ben determinato nel tempo. E come rappresenta nello stesso tempo una teofania, acquista anche una nuova dimensione: diventa prezioso nella misura in cui *non è più reversibile,* è un *avvenimento storico.*

Tuttavia a fatica il messianismo giunge a perfezionare la valorizzazione escatologica del tempo: il *futuro* rigenererà il tempo, cioè gli restituirà la sua purezza e la sua integrità originaria. *In ilio tempore* si situa in questo modo non soltanto agli inizi, ma anche alla fine dei tempi.[1] È facile scoprire anche in queste ampie visioni messianiche l'antichissimo scenario della rigenerazione annuale del cosmo attraverso la ripetizione della creazione e il dramma patetico del re. Il Messia assume —

i Cfr. G. VAN DER LEEUW, *Vrzeit und Endzeit,* in « Eranos-Jahrbuch », xvn, 1950, pp. 11-51.

su di un registro superiore, evidentemente — il ruolo escatologico del re-dio o del re-rappresentante della divinità sulla terra e la cui principale missione consisteva nel rigenerare periodicamente tutta la natura. Le sue sofferenze ricordano quelle del re ma, come negli antichi scenari, la vittoria spettava sempre in ultimo al re. L'unica differenza consiste nel fatto che questa vittoria sulle forze delle tenebre e del caos non si riproduce più regolarmente ogni anno, ma viene proiettata in un *ilio tempore* futuro e messianico.

Sotto la « pressione della storia » e sostenuta dall'esperienza profetica e messianica, una nuova interpretazione degli avvenimenti storici si fa luce in seno al popolo di Israele. Senza rinunciare definitivamente alla concezione tradizionale degli archetipi e delle ripetizioni, Israele tenta di « salvare » gli avvenimenti storici considerandoli come presenze attive di Jahvè. Mentre, per esempio, per le popolazioni mesopotamiche le « sofferenze » individuali o collettive erano « sopportate » nella misura in cui erano dovute al conflitto tra le forze divine e quelle demoniache, cioè facevano parte del dramma cosmico (poiché *da sempre* e *ad infinitum* la creazione era preceduta dal caos e tendeva a riassorbirsi in esso; *da sempre* e *ad infinitum* una nuova nascita implica sofferenze e passioni, ecc.), per l'Israele dei profeti messianici gli avvenimenti storici potevano essere sopportati da una parte perché erano *voluti* da Jahvè, dall'altra perché erano necessari alla salvezza *definitiva* del popolo eletto. Riprendendo gli antichi scenari (del tipo Tammuz) della « passione » del dio, il messianismo conferisce loro un valore nuovo, abolendo prima di tutto la loro possibilità di ripetizione *ad infinitum*. Quando verrà il Messia, il mondo sarà salvato *una volta per tutte*

e *la storia cesserà di esistere.* In questo senso si può parlare non soltanto di una valorizzazione escatologica del *futuro,* di « quel giorno », ma anche della « salvezza » del divenire storico. La storia non appare più come un ciclo che si ripete all'infinito, come la presentavano i popoli primitivi (creazione, esaurimento, distruzione, ricreazione annuale del cosmo), e anche come era formulata (vedremo subito) nelle teorie d'origine babilonese (creazione, distruzione, creazione che si estende per intervalli di tempo considerevoli: millenni, « grandi anni », Eoni); direttamente controllata dalla volontà di Jahvè, la storia appare come un seguito di teofanie « negative » o « positive », di cui ognuna ha il suo valore intrinseco. Certamente tutte le sconfitte militari possono essere ricondotte a un archetipo: la collera di Jahvè. Ma ognuna di queste sconfitte, per essere in fondo la ripetizione dello stesso archetipo, acquista nondimeno un coefficiente di irreversibilità: l'intervento personale di Jahvè. La caduta di Samaria, per esempio, anche se assimilabile a quella di Gerusalemme, se ne differenzia tuttavia per il fatto che essa fu provocata da un nuovo gesto di Jahvè, da un nuovo intervento del Signore nella storia.

Ma non bisogna perdere di vista che queste concezioni messianiche sono la creazione esclusiva di una *élite* religiosa. Per una lunga serie di secoli questa *élite* ha provveduto all'educazione religiosa del popolo di Israele, senza riuscire sempre a sradicare le valorizzazioni paleo-orientali tradizionali della vita e della storia. I ritorni periodici degli ebrei ai Baal e alle Astarte si spiegano anche in buona parte con il loro rifiuto di valorizzare la storia, cioè di *considerarla come una teofania.* Per gli strati popolari, e in particolare per le comunità agricole, l'antica concezione religiosa (quella dei Baal e delle

Astar te) era preferibile; essa li teneva più vicino alla « vita » e li aiutava a sopportare, se non a ignorare, la storia. La incrollabile volontà dei profeti messianici di guardare in faccia la storia e di *accettarla* come un terribile dialogo con Jahvè, la loro volontà di far fruttare moralmente, religiosamente, le sconfitte militari e di sopportarle, perché erano considerate come *necessarie* alla riconciliazione di Jahvè con il popolo d'Israele e alla salvezza finale — questa volontà di considerare *qualsiasi* momento come un momento *decisivo,* e di conseguenza di valorizzarlo religiosamente — necessitava di una tensione spirituale troppo forte, e la maggior parte della popolazione israelitica rifiutava di sottomettervisi,[2] proprio come la maggior parte dei cristiani — e soprattutto degli elementi popolari — rifiuta di vivere la vita autentica del cristianesimo. Era più consolante — e più comodo — nella sventura e nella prova, continuare ad accusare un « accidente » (sortilegio, ecc.), oppure una « negligenza » (colpa rituale, ecc.) facilmente riparabile per mezzo di un sacrificio (foss'anche quello di sacrificare i neonati a Moloc).

Da questo punto di vista, l'esempio classico del sacrificio di Abramo mette mirabilmente in luce la differenza tra la concezione tradizionale della ripetizione del gesto archetipico e la nuova dimensione, la *fede,* acqui-

2 Senza le *élites* religiose, e più particolarmente senza i profeti, il giudaismo non sarebbe troppo diverso dalla religione della colonia giudaica di Elefantina che conservò fino al secolo v a.C. la religiosità palestinese popolare; cir. A. VINCENT, *La Reìigion des luAco-Araméens d'Eléphanttne,* Parigi 1937. La « storia » aveva permesso a questi ebrei della « diaspora » di conservare a fianco dì Jahvè (Jaho), in un comodo sincretismo, altre divinità (Bethel, Harambethel, Ashùmbethel) e anche la dea Anat. E una ulteriore conferma dell'importanza della « storia » nello sviluppo dell'esperienza religiosa giudaica e **del** suo mantenersi permanente sotto forti tensioni. Poiché, non dimentichiamolo, il profetismo e il messianismo sono stati resi validi prima di tutto dalla pressione della storia contemporanea.

stata con l'esperienza religiosa.[3] Sotto l'aspetto formale, il sacrificio di Abramo è semplicemente il sacrificio del primogenito, di uso frequente in quel mondo paleo-orientale in cui gli ebrei hanno vissuto fino all'epoca dei profeti. Il primo figlio era spesso considerato come quello del dio; infatti, in tutto l'Oriente arcaico le fanciulle avevano l'abitudine di passare una notte nel tempio e concepivano così dal dio (dal suo rappresentante, il sacerdote, o dal suo inviato, lo « straniero »). Con il sacrificio del primo figlio, si restituiva alla divinità ciò che le apparteneva. Il sangue giovane aumentava anche l'energia esaurita del dio (poiché le divinità dette della fertilità esaurivano la propria sostanza nello sforzo impiegato per sostenere il mondo e assicurargli la sua abbondanza; avevano quindi anch'esse bisogno di venire periodicamente rigenerate). E in un certo senso, Isacco era un figlio di Dio, poiché era stato dato ad Abramo e a Sara quando ormai questa aveva da molto superato l'età per partorire. Ma Isacco fu loro dato per la loro *fede* — era figlio della promessa e della fede. Il suo sacrificio da parte di Abramo, anche se formalmente assomiglia a tutti i sacrifici di neonati del mondo paleo-semitico, se ne differenzia sostanzialmente per ii contenuto. Mentre per tutto il mondo paleo-semitico un tale sacrificio, nonostante la sua funzione religiosa, era unicamente *un'usanza,* un rito il cui significato era perfettamente intelligibile, nel caso di Abramo, è *un atto di*

3 Forse non sarà inutile precisare che quella che viene chiamata « fede » nel senso giudeo-cristiano si differenzia dal punto di vista strutturale dalle altre esperienze religiose arcaiche. L'autenticità e la validità religiose di queste ultime non devono essere messe in dubbio, poiché esse sono fondate su di una dialettica del sacro universalmente verificata. Ma l'esperienza della « fede » è dovuta a una nuova teofania, a una nuova rivelazione che ha annullato, per le rispettive *élites,* la validità delle altre ierofanie. Vedere a questo proposito il primo capitolo del nostro *Trattato di storia delle religioni,* cit.

fede. Abramo *non capisce* perché gli è richiesto questo sacrificio e tuttavia lo compie poiché glielo chiede il Signore. Con questo atto, in apparenza assurdo, Abramo fonda una nuova esperienza religiosa, la *fede.* Le altre (tutto il mondo orientale) continuano a muoversi in un'economia del sacro che verrà superata da Abramo e dai suoi successori. I loro sacrifici appartenevano — per utilizzare la terminologia di Kierkegaard — al « generale », cioè erano fondati su teofanie arcaiche in cui si trattava soltanto della circolazione dell'energia sacra nel cosmo (dalla divinità alla natura e all'uomo, poi dall'uomo — attraverso il sacrificio — di nuovo alla divinità, ecc.). Erano atti che trovavano la loro giustificazione in se stessi; si inquadravano in un sistema logico e coerente: ciò che era venuto da Dio doveva ritornargli. Per Abramo, Isacco era un *dono* del Signore e non il frutto di un concepimento diretto e sostanziale. Tra Dio e Abramo si apriva un abisso, una rottura radicale di continuità. L'atto religioso di Abramo inaugura una nuova dimensione religiosa: Dio si rivela come personale, come un'esistenza « totalmente distinta » che ordina, gratifica, domanda senza nessuna giustificazione raziale (cioè generale e prevedibile), e per il quale *tutto è possibile.* Questa nuova dimensione religiosa rende possibile la « fede » nel senso giudeo-cristiano.

Abbiamo citato questo esempio con lo scopo di mettere in luce la *novità* della religione giudaica in rapporto alle strutture tradizionali. Come l'esperienza di Abramo può essere considerata come una nuova posizione religiosa dell'uomo nel cosmo, così attraverso il profetismo e il messianismo gli avvenimenti storici si rivelano, nella coscienza delle *élites* israelitiche, come una dimensione che non avevano fino ad allora posseduto. L'avveni-

mento storico diventa una teofania, nella quale si svelano sia la volontà di Jahvè che i rapporti *personali* tra lui e il popolo che ha scelto. La stessa concezione, arricchita dall'elaborazione della cristologia, servirà di base alla filosofia della storia che il cristianesimo, a partire di sant'Agostino, si sforza di costruire. Ma, ripetiamo, sia nel cristianesimo che nel giudaismo, la scoperta di questa nuova dimensione dell'esperienza religiosa, la *fede,* non comporta una modificazione radicale delle concezioni tradizionali. La fede è solamente *resa possìbile* per ciascun cristiano in particolare. La grande maggioranza delle popolazioni dette cristiane continua fino alla nostra epoca a preservarsi dalla storia, ignorandola e sopportandola, piuttosto che accordarle il significato di una teofania « negativa » o « positiva ».*

L'accettazione e la valorizzazione della storia da parte delle *élites* giudaiche non significano tuttavia che l'atteggiamento tradizionale, che abbiamo esaminato nel capitolo precedente, venga superato. Le credenze messianiche in una rigenerazione finale del mondo denotano anch'esse un atteggiamento *antistorico.* Poiché non può più ignorare o abolire periodicamente la storia, l'ebreo la sopporta *nella speranza che stia per cessare definitivamente* in un momento più o meno lontano. L'irreversibilità degli avvenimenti storici e del tempo viene compensata dalla limitazione della storia nel tempo. Nell'orizzonte spirituale messianico, la resistenza alla storia appare come più ferma che nell'orizzonte tradizionale degli archetipi e delle ripetizioni; se in questo caso la storia era rifiutata, ignorata o abolita dalla ripetizione

4 Questo non implica la non religiosità di queste popolazioni (che sono per la maggior parte di struttura agricola), ma solamente la rivalorizzazione « tradizionale » (archetipica) che esse hanno dato all'esperienza cristiana.

periodica della creazione e dalla rigenerazione periodica del tempo, nella concezione messianica la storia deve essere sopportata, poiché ha una funzione escatologica, ma può essere sopportata solamente perché si sa che un bel giorno *cesserà.* Così la storia è abolita, non dalla coscienza di vivere un eterno presente (coincidenza con l'istante atemporale della rivelazione degli archetipi), né per mezzo di un rituale periodicamente ripetuto (per esempio i riti dell'inizio dell'anno, ecc.), ma viene abolita *nel futuro.* La rigenerazione periodica della creazione è sostituita da una rigenerazione *unica* che avverrà in un futuro *in ilio tempore.* Ma anche la volontà di porre fine alla storia in un modo definitivo è ancora un atteggiamento antistorico, proprio come le altre concezioni tradizionali.

I CICLI COSMICI
E LA STORIA

Il significato acquisito dalla « storia » nel quadro delle diverse civiltà arcaiche non ci è mai rivelato così chiaramente come nella teoria del « grande tempo », cioè dei grandi cicli cosmici, che abbiamo segnalato di passaggio nel precedente capitolo. Dobbiamo riparlarne, poiché proprio in questo caso si precisano per la prima volta due orientamenti distinti: l'uno tradizionale, presentito (senza mai essere stato formulato con chiarezza) in tutte le culture « primitive », quello del tempo ciclico che si rigenera periodicamente *ad ìnfinitum;* l'altro, « moderno », del tempo finito, frammento (sebbene se ciclico anch'esso) tra due infiniti atemporali.

Quasi ovunque queste teorie del « grande tempo » si ritrovano in unione al mito delle età successive, poiché l'« età dell'oro » si trova sempre all'inizio del ciclo, vicino *aìVillud tempus* paradigmatico. Nelle due dottrine — quella del tempo ciclico infinito e quella del tempo ciclico limitato — questa età dell'oro è recuperabile, in altri termini, è *ripetibile* per un'infinità di volte nella prima dottrina, una sola volta nell'altra. Non ricordiamo questi fatti per il loro interesse intrinseco, che è senza dubbio considerevole, ma per chiarire il significato della « storia » dal punto di vista di'ciascuna dottrina. Inizie-

remo dalla tradizione indù, perché proprio in essa il mito della ripetizione eterna ha trovato la sua formulazione più audace. La credenza nella distruzione e nella creazione periodica dell'universo si trova già *ntll'Atharva Veda* (10,8,39-40). La conservazione di idee simili nella tradizione germanica (conflagrazione universale, *ragnaròk,* seguita da una nuova creazione) conferma la struttura indo-ariana di questo mito, che può quindi essere considerato come una delle numerose varianti dell'archetipo esaminato nel capitolo precedente (le eventuali influenze orientali sulla mitologia germanica non distruggono necessariamente l'autenticità e il carattere autoctono del mito del *ragnarok.* Sarebbe d'altronde difficile spiegare perché gli indo-ariani non hanno condiviso anch'essi, dall'epoca della loro comune preistoria, la concezione del tempo con gli altri « primitivi »).

La speculazione indù, tuttavia, amplifica e orchestra i ritmi che comandano la periodicità delle creazioni e delle distruzioni cosmiche. L'unità di misura del ciclo più piccolo è lo *yuga,* P« età ». Uno *yuga* è preceduto e seguito da una « aurora » e da un « crepuscolo » che uniscono tra loro le « età ». Un ciclo completo, o *mahàyuga,* si compone di quattro « età » di durata ineguale, con l'età più lunga all'inizio e la più corta alla fine. Così la prima « età », il *krita-yuga,* dura quattromila anni, più quattrocento anni di « aurora » e altrettanti di « crepuscolo »; seguono poi *trelà-yuga,* di tremila anni, *dvàpara-yuga* di duemila anni e *kàlìyuga* di mille anni (più, ovviamente, le « aurore » e i « crepuscoli » corrispondenti). Quindi un *mahàyuga* dura dodicimila anni {*Manu,* 1,69 ss.; *Mahàbhàrata,* 3,12,826). Alle diminuzioni progressive della durata di ogni nuovo *yuga* corrisponde, sul piano umano, una diminuzione

della durata della vita, accompagnata da un rilassamento dei costumi e da un declino dell'intelligenza. Questa decadenza continua su tutti i piani — biologico, intellettuale, etico, sociale, ecc. — acquista più particolarmente rilievo nei testi puranici (cfr. per esempio *Vàyu Yuràna,* 1,8; *Vishnu Purdna,* 6,3). Il passaggio da uno *yuga* all'altro avviene, come abbiamo visto, durante un « crepuscolo » che segna un decrescendo anche all'interno di ciascuno *yuga,* poiché ciascuno di essi termina con un periodo di tenebre. A misura che ci si avvicina alla fine del ciclo, cioè alla fine del quarto e ultimo *yuga,* le « tenebre » si infittiscono. Il *kali-yuga,* quello nel quale ci troviamo attualmente, è considerato proprio l'« età delle tenebre ». Il ciclo completo termina con una « dissoluzione », un *pralaya,* che si ripete in un modo più radicale *{mahàpralaya,* la « grande dissoluzione ») alla fine del millesimo ciclo.

H. Jacobi[1] ritiene a ragione che, nella dottrina originale, uno *yuga* equivaleva a un ciclo completo comprendente la nascita, il « logoramento » e la distruzione dell'universo. Una tale dottrina era d'altronde più vicina al mito archetipico, di struttura lunare, che abbiamo analizzato in altra sede.[2] La speculazione ulteriore ha soltanto ampliato e riprodotto all'infinito il ritmo primordiale « creazione-distruzione-creazione », proiettando l'unità di misura, lo *yuga,* in cicli sempre più vasti. I dodicimila anni di un *mahàyuga* sono stati considerati come « anni divini », ciascuno con la durata di trecentosessant'anni, e questo dà un totale di 4.320.000 anni per un solo ciclo cosmico. Mille di questi *mahàyuga* costituiscono un *kalpa;* 14 *kalpa* formano un *manvantàra.*

i In HASTING, *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* I, pp. 200 ss.
2 Nel nostro *Trattato di storia dette religioni,* cit.

Un *kalpa* equivale a un giorno della vita di Brahma; un altro *kalpa* a una notte. Cento di questi « anni » di Brahma costituiscono la sua vita. Ma questa considerevole durata della vita di Brahma non giunge però ad esaurire il tempo, poiché gli dèi non sono eterni e le creazioni e le distruzioni cosmiche si susseguono *ad infinitum* (d'altra parte altri sistemi di calcolo ampliano ancora, in ben più larga misura, le corrispondenti durate).

Di tutta questa valanga di cifre,[3] è necessario ricordare soltanto il carattere ciclico del tempo cosmico. Infatti assistiamo alla ripetizione infinita del medesimo fenomeno (creazione-distruzione-ricreazione) presentito in ogni *yuga* (« aurora » e « crepuscolo »), ma realizzato completamente da un *mahàyuga.* La vita di Brahma comprende così 2.560.000 di questi *mahàyuga,* e ognuno di essi riprende le stesse tappe *(krita, treta, dvdpara, kali)* e finisce con un *pralaya,* un *ragnarók* (la distruzione « definitiva », nel senso di una regressione di tutte le forme in una massa amorfa che avviene alla fine di ogni *kalpa* al tempo del *mahàpralaya).* Oltre al deprezzamento metafisico della *storia* — che, in proporzione e per il solo fatto della sua durata, provoca una *erosione* di tutte le *forme,* esaurendo la loro sostanza ontologica — e oltre al mito della *perfezione degli inizi,* che ritroviamo anche qui (mito del paradiso che viene gradualmente perduto, per il semplice fatto che *si realizza,* che *prende forma* e che *dura),* merita di fermare la nostra attenzione, in questa orgia di cifre, *l'eterna ripetizione*

[3] Senza dubbio provocata dall'aspetto astrologico dello *yuga,* aspetto nei quale le influenze astronomiche babilonesi non sono da escludere; cfr. A. JEREMIAS, *Handbuck der altorientalischen Geìsterkultur,* cit., p. 303. Cfr. anche E. ABECG, *Der Messiasglaube in Indien und Iran,* Berlino 1928, pp. 8 ss.; D.R. MANKAD, *Manvantara Caturyuga Method,* in « Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute », 23, Poona 1942, pp. 271-290.

del ritmo fondamentale del cosmo: la sua periodica distruzione e la ricreazione. Da questo ciclo senza inizio né fine l'uomo può staccarsi solamente con un atto di libertà spirituale (poiché tutte le soluzioni soteriologiche indù si riducono alla liberazione preliminare dall'illusione cosmica e alla libertà spirituale).

Le due grandi eterodossie, il buddismo e il giainismo, accettano nelle sue grandi linee la stessa dottrina panindù del tempo ciclico e lo paragonano a una ruota con dodici raggi (questa immagine è già utilizzata nei testi vedici, cfr. *Atharva Veda,* 10,8,4; *Rig Veda,* 1,164,115, ecc.). Il buddismo adotta come unità di misura dei cicli cosmici il *kalpa* (pàli: *kappa),* suddiviso in un numero variabile di « incalcolabili » *(asamkheyya,* pàli: *asankheyya).* Le fonti pàli parlano in generale di quattro *asankheyya* e di centomila *kappa* (cfr. per esempio *Jàtaka,* 1, p. 2); nella letteratura mahàyànica, il numero di « incalcolabili » varia tra 3,7 e 33, e sono messi in relazione con il cammino del Boddhisattva nei differenti cosmi.[4] La progressiva decadenza dell'uomo è segnata nella tradizione buddistica da una continua diminuzione della durata della vita umana. Così, secondo *Dìghanik.dya,* 2,2-7', all'epoca del primo Buddha, Vipassi, che fece la sua comparsa 91 *kappa* or sono, la durata della vita umana era di 80.000 anni; a quella del secondo Buddha, Sikhi (31 *kappa* or sono) di 70.000 anni, e

* Cfr. ASANGA, *Mahàyànasamgraha,* 5,6; L. DE LA VALLÈE-POUSSIN, *Vynaptimàtratàsiddhi,* Parigi 1929, pp. 731-733, ecc. Sul calcolo degli *asankheyya,* cfr. le note di LA VALLÈE-POUSSIN in *Abhidharmakosa,* 3, 188-189; 4, 224 e *Mahàprajnàpàramità sàstra* di Nagarjuna, tradotto dalla versione cinese da ETIENNE LAMOTTE, *Le Tratte de la Grande Verta de Sagesse*, voi. 1, Lovanio 1944, pp. 247 ss. Sulle concezioni filosofiche del tempo, cfr. LA VALLE-POUSSIN, *Documents d'Abhidhartna. La controverse du temps,* in « Mélanges chinois et bouddhiques », 5, Bruxelles 1937, pp. 1-158; S. SCHAYER, *Contributions to the problem of Time in Indiati Pkilosophy,* Cracovia 1938, e S. STEVENSON, *The Heart of Jainism,* Oxford 1915, pp. 272 ss.

così via. Il settimo Buddha, Gotama, fa la sua comparsa quando la vita umana è soltanto ormai di cento anni, cioè è ridotta al suo limite estremo (ritroveremo lo stesso motivo nelle apocalissi iraniche e cristiane). Quindi, per il buddismo, come per tutta la speculazione indù, il tempo è illimitato; e il Boddhisattva s'incarnerà, per annunciare la buona novella della salvezza, per tutti gli esseri, *in aeternum.* L'unica possibilità di uscire dal tempo, di spezzare il cerchio di ferro delle esistenze, è l'abolizione della condizione umana e la conquista del Nirvana.[5] D'altra parte, tutti questi « incalcolabili » e tutti questi eoni senza numero hanno anche una funzione soteriologica; la semplice contemplazione del loro panorama terrorizza l'uomo e lo forza a convincersi che deve ricominciare miliardi di volte questa stessa esistenza evanescente e sopportare senza fine le stesse sofferenze, e questo ha per effetto di esacerbare la sua volontà di evasione, cioè di spingerlo a trascendere definitivamente la sua condizione di « esistente ».

Le speculazioni indù sul tempo ciclico mostrano con una sufficiente insistenza il « rifiuto della storia ». Sottolineiamo tuttavia una fondamentale differenza tra queste e le concezioni arcaiche; mentre l'uomo delle culture tradizionali rifiuta la storia per mezzo dell'abolizione periodica della creazione, rivivendo così incessantemente nell'istante atemporale degli inizi, lo spirito indù, nelle sue supreme tensioni, svilisce e respinge anche questa riattualizzazione del tempo aurorale, che non considera più come una soluzione efficace del problema della sofferenza. La differenza tra la visione vedica (quindi ar-

5 Cfr. la nostra opera *Techniques clu Yoga,* Parigi 1948, cap. 4 (trad. it. di Anna Macchioro de Martino: *Tecniche dello Yoga,* Einaudi, Torino 1952), e *Le Yoga. Immortalità et Liberté,* Parigi 1954, pp. 169 ss.

caica e « primitiva ») e la visione mahàyànica del ciclo cosmico è, per usare una formula sommaria, quella stessa che distingue la posizione antropologica archetipica (tradizionale) dalla posizione esistenzialistica (storica). Il *karma*, legge della causalità universale, che, giustificando la condizione umana e spiegando l'esperienza storica, poteva essere generatore di consolazione per la coscienza indù prebuddistica, diventa col tempo il simbolo stesso della « schiavitù » dell'uomo. Per questo, nella misura in cui si propongono la liberazione dell'uomo, tutte le metafisiche e tutte le tecniche indù ricercano l'annullamento del *karma.* Ma se le dottrine dei cicli cosmici fossero state solamente una spiegazione della teoria della causalità universale, saremmo dispensati dal ricordarle in questa sede. La concezione dei quattro *yuga* apporta infatti un nuovo elemento: la spiegazione (e di conseguenza la giustificazione) delle catastrofi storiche, della decadenza progressiva della biologia, della sociologia, dell'etica e della spiritualità umana. Il *tempo*, per il semplice fatto che è *durata, aggrava continuamente la condizione cosmica e implicitamente la condizione umana.* Per il semplice fatto che noi viviamo attualmente nel *kali-yuga*, quindi in un'« età di tenebre », che progredisce sotto il segno della disgregazione e deve finire con una catastrofe, il nostro destino è di soffrire di più degli uomini delle « età » precedenti. *Ora*, nel *nostro* momento storico, non possiamo dedicarci ad altre cose: tutt'al più (e qui si intravede la funzione soteriologica del *kali-yuga* e i privilegi che ci riserba una storia crepuscolare e catastrofica) possiamo svincolarci dalla servitù cosmica. La teoria indù delle quattro età è di conseguenza rinvigorente e consolante per l'uomo terrorizzato dalla storia. Infatti: 1) da una parte le sofferenze che gli

vengono assegnate, poiché è contemporaneo della decomposizione crepuscolare, l'aiutano a *comprendere* la precarietà della sua condizione umana e *facilitano così la sua liberazione; 2)* d'altra parte la teoria *convalida e giustifica* le sofferenze di chi non sceglie di liberarsi, ma si rassegna a subire la sua esistenza, e questo per il fatto che ha coscienza della struttura drammatica e catastrofica dell'epoca nella quale gli è stato dato di vivere (o più precisamente, di rivivere).

Ci interessa particolarmente questa seconda possibilità per l'uomo di situarsi in un'« epoca di tenebre » e di fine ciclo; infatti la si ritrova in altre culture e in altri momenti storici. Sopportare di essere contemporaneo di un'epoca disastrosa, prendendo coscienza del posto occupato da quest'epoca nella traiettoria discendente del ciclo cosmico, è un atteggiamento che doveva soprattutto mostrare la sua efficacia nel crepuscolo della civiltà greco-orientale.

Non dobbiamo occuparci qui dei molteplici problemi che sollevano le civiltà orientali-ellenistiche. L'unico aspetto che ci interessa è la *situazione* che l'uomo di queste civiltà si scopre di fronte alla storia, e più precisamente di fronte alla storia che gli è contemporanea. Per questo non ci attarderemo sull'origine, la struttura e l'evoluzione dei diversi sistemi cosmologici, in cui il mito antico dei cicli cosmici viene ripreso e approfondito, né sulle loro conseguenze filosofiche. Ricorderemo questi sistemi cosmologici — dai presocratici ai neopitagorici — solamente nella misura in cui danno una risposta al seguente problema: qual è il senso della storia, cioè della totalità delle esperienze umane provocate dalle fatalità geografiche, dalle strutture sociali, dalle congiunture politiche, ecc.? Notiamo fin dal principio che

questo problema aveva un senso soltanto per una piccolissima minoranza nell'età delle civiltà ellenistico-orientali, soltanto per quelli che si trovavano svincolati dall'orizzonte della spiritualità arcaica. La stragrande maggioranza dei loro contemporanei viveva ancora, soprattutto all'inizio, sotto il regime degli archetipi; ne uscirà soltanto molto tardi (e forse mai in modo definitivo, come è il caso, per esempio, per le società agricole), durante forti tensioni storiche provocate da Alessandro e che terminano soltanto con la caduta di Roma. Ma i miti filosofici e le cosmologie più o meno scientifiche elaborate da questa minoranza, che comincia con i presocratici, conosce con il tempo un'immensa diffusione. Quella che era nel secolo v a.C. una gnosi difficilmente accessibile, diventa, quattro secoli dopo, una dottrina che consola centinaia di migliaia di uomini, come testimoniano per esempio il neopitagorismo e il neostoicismo nel mondo romano. Certamente ci interessano tutte quelle dottrine greche e greco-orientali, fondate sul mito dei cicli cosmici, per il « successo » che hanno ottenuto in seguito, e non per il loro merito intrinseco.

Questo mito era ancora trasparente nelle prime speculazioni presocratiche. Anassimandro sa che tutte le cose sono nate e ritornano *aìYapeiron.* Empedocle spiega con la supremazia alterna dei due princìpi opposti *philia* e *neikos* le eterne creazioni e distruzioni del cosmo (cicli in cui si possono distinguere quattro fasi,[6] un poco analoghe ai quattro « incalcolabili » della dottrina buddistica). La conflagrazione universale, l'abbiamo visto, viene accettata anche da Eraclito. Per quanto riguarda l'« eterno ritorno » — la ripresa periodica da

e Cfr. ETTORE BIGNONE, *Empedocle.,* Torino 1916, pp. 548 ss.

parte di tutti gli esseri delle loro esistenze anteriori — vi è in esso uno dei rari dogmi di cui sappiamo, con una certa sicurezza, che appartenevano al pitagorismo primitivo (Dicearco, citato da Porfirio, *Vita Pyth.,* 19). Infine, secondo recenti ricerche, mirabilmente condotte e sintetizzate da J. Bidez,' sembra sempre più probabile che almeno determinati elementi del sistema platonico siano di origine irano-babilonese.

Ritorneremo su queste eventuali influenze orientali; per ora ci soffermiamo sull'interpretazione data da Platone del mito del ritorno ciclico, più precisamente nel testo fondamentale, il *Politico,* 269c ss. Platone trova la causa della regressione e delle catastrofi cosmiche in un duplice movimento dell'universo, di « ... questo universo, che è il nostro... talvolta la divinità guida l'insieme della sua risoluzione circolare, talvolta l'abbandona a se stesso, una volta che le rivoluzioni hanno raggiunto in durata la misura che spetta a questo universo; esso ricomincia allora a girare nel senso opposto, di suo proprio movimento... ». Il cambiamento di direzione è accompagnato da giganteschi cataclismi: « Le distruzioni più considerevoli, sia fra gli animali in generale che nel genere umano, di cui, come è giusto, non sopravvive che un piccolo numero di rappresentanti » (270c). Ma questa catastrofe è seguita da una paradossale « rigenerazione ». Gli uomini si mettono a ringiovanire; « i bianchi capelli dei vegliardi ritornano neri », ecc., mentre quelli che erano in pubertà cominciano a diminuire di giorno in giorno in statura, per ritornare alle dimensioni del fanciullo appena nato, fintanto che, « continuando

'• *Eos ou Platon et l'Orìent,* Bruxelles 1945, in cui si tiene particolarmente conto delle ricerche di Boll, Bezold, W. Gundel, \V. Jàger, A. Gòtzc, J. Stenzel e anche delle interpretazioni talvolta così discusse di Reitzenstein.

ormai a consumarsi, si annienteranno totalmente. I cadaveri di quelli che allora morivano « scomparivano completamente, senza lasciare tracce visibili, in un piccolo numero di giorni » (270e). Allora nacque la razza dei « figli della terra » *(gegeneh),* il cui ricordo è stato conservato dai nostri antenati (27la). In quest'epoca di Cronos non vi erano né animali selvatici né inimicizie tra gli animali (271e). Gli uomini di quest'epoca non avevano né mogli né figli: « Neil'uscire dalla terra ritornavano tutti alla vita, senza aver conservato nessun ricordo delle condizioni anteriori della loro esistenza ». Gli alberi davano loro frutti in abbondanza ed essi dormivano nudi sul suolo, senza aver bisogno di letti, perché allora le stagioni erano miti (272a).

Il mito del paradiso primordiale, evocato da Platone, trasparente nelle credenze indù, è conosciuto sia dagli ebrei (per esempio, *illud tempus* messianico in Is. 11,6,8; 65,25) che dalle tradizioni iraniche *(Dinkard,* 7,9,3-5, ecc.) e greco-latine.[8] D'altronde esso si inquadra perfettamente nella concezione arcaica (e probabilmente universale) degli « inizi paradisiaci », che ritroviamo in tutte le valorizzazioni *dell'illud tempus* primordiale. Non è certo sorprendente che Platone riproduca tali visioni tradizionali nei dialoghi dell'epoca della sua vecchiaia; l'evoluzione stessa del suo pensiero filosofico lo costringeva a riscoprire le categorie mitiche. Aveva certamente a portata di mano il ricordo dell'« età dell'oro » di Cronos nella tradizione ellenica (cfr. per esempio le quattro età descritte da Esiodo, *Erga,* 110 ss.). Del resto, questa constatazione non ci impedisce

K Cfr. J. CAKCOPI\O, *Vifgile et le mysièrc de la* /Ve *églogue* (edizione riveduta e ampliata). Parigi 1943, pp. 72 ss.; CUMONT, *La fin du monde selan les mages occidentali** cri.. pp. 89 ss.

affatto di riconoscere, anche nel *Politico,* certe influenze babilonesi; quando, per esempio, Platone imputa i cataclismi periodici alle rivoluzioni planetarie, spiegazione che alcune recenti ricerche" fanno derivare dalle speculazioni astronomiche babilonesi, rese più tardi accessibili al mondo ellenico dalle *Babiloniche* di Beroso. Secondo il *Timeo,* le catastrofi parziali sono dovute alla deviazione planetaria (cfr. *Timeo,* 22d e 23e, diluvio ricordato dal sacerdote di Sais), mentre il momento della riunione di tutti i pianeti è quello del « tempo perfetto » *{Timeo,* 39d), cioè alla fine del « grande anno ». Come nota J. Bidez,[10] « l'idea che sia sufficiente ai pianeti di mettersi tutti in congiunzione per provocare un capovolgimento universale è sicuramente di origine caldea ». D'altra parte Platone sembra anche conoscere la concezione iranica, secondo la quale queste catastrofi hanno per scopo la purificazione del genere umano *{Timeo,* 22d).

Gli stoici riprendevano per i loro fini le speculazioni sui cicli cosmici, insistendo sia sull'eterna ripetizione (per esempio, Crisippo, framm. 623-627), sia sul cataclisma, *ekpyrosis,* con il quale terminano i cicli cosmici (già secondo Zenone, framm. 98 e 109 von Arnim). Ispirandosi a Eraclito, o direttamente alla gnosi orientale, lo stoicismo volgarizza tutte queste idee in relazione con il « grande anno » e con il fuoco cosmico *(ekpyrosis),* che pone fine periodicamente all'universo per rinnovarlo. Col tempo, i motivi dell'« eterno ritorno » e della fine del « mondo » finiscono per dominare tutta la cultura greco-romana. Il rinnovamento periodico del mondo *(metacosmesis)* era d'altra parte una

» Cfr. J. BIDEZ cit., p. 76.
io *Op.cit.,* p. 83.

dottrina favorita del neopitagorismo, il quale, come ha dimostrato J. Carcopino, divideva con lo stoicismo i suffragi della totalità della società romana dei secoli n e i a.C. Ma l'adesione al mito dell'« eterna ripetizione », e a quello dell'*apokatastasis* (il termine penetra nel mondo ellenico dopo Alessandro Magno), sono due posizioni filosofiche che lasciano intravedere un atteggiamento antistorico molto fermo, e anche una volontà di difesa contro la storia. Ci soffermeremo su ciascuno di essi.

Abbiamo osservato nel capitolo precedente che il mito dell'eterna ripetizione, come è stato reinterpretato dalla speculazione greca, ha il senso di un supremo tentativo di « statizzazione » del divenire, d'annientamento dell'irreversibilità del tempo. Poiché tutti i momenti e tutte le situazioni del cosmo si ripetono all'infinito, la loro evanescenza si rivela in ultima analisi come apparente; nella prospettiva dell'infinito, ogni momento e ogni situazione *restano fermi* e acquistano così il regime ontologico dell'archetipo. Quindi, fra tutte le forme di divenire, anche il divenire storico è saturo di *essere.* Dal punto di vista dell'eterna ripetizione, gli *avvenimenti* storici si trasformano in *categorie* e ritrovano così il regime ontologico che possedevano nell'orizzonte della spiritualità arcaica. In un certo senso si può anche dire che la teoria greca dell'eterno ritorno è l'ultima variante del mito arcaico della ripetizione di un gesto archetipico, proprio come la dottrina platonica delle idee era l'ultima versione della concezione dell'archetipo, e addirittura la più elaborata. Vale la pena di sottolineare che queste due dottrine hanno trovato la loro espressione più completa all'apogeo del pensiero filosofico greco.

Ma soprattutto il mito della conflagrazione universale ha ottenuto un successo notevole in tutto il mondo greco-orientale. Sembra sempre più probabile che il mito di una fine del mondo per mezzo del fuoco, da cui i buoni usciranno incolumi, sia di origine iranica (cfr. per esempio *Bundahishn,* 30,18), almeno sotto la forma conosciuta dai « magi occidentali » che, come ha dimostrato Cumont,[11] l'hanno diffuso in Occidente. Lo stoicismo, gli *Oracoli sibillini* (per esempio, 2,253) e la letteratura giudeo-cristiana fanno di questo mito la base stessa della loro apocalisse e della loro escatologia. Per curioso che possa sembrare, questo mito era confortante; infatti il fuoco rinnova il mondo, per mezzo suo verrà restaurato un « mondo nuovo, sottratto alla vecchiaia, alla morte, alla decomposizione e alla putredine, che vivrà eternamente, che crescerà eternamente, quando i morti risusciteranno, l'immortalità sarà data ai vivi e il mondo si rinnoverà, secondo i desideri » {*Yasht,* 19,14,89, trad. Darmesteter). Si tratta quindi di una *apokatastasis* da cui i buoni non hanno nulla da temere. La catastrofe finale porrà termine alla storia, e quindi reintegrerà l'uomo nell'eternità e nella beatitudine.

Le recenti ricerche di F. Cumont e di H.S. Nyberg[12] sono giunte a rischiarare un poco l'oscurità dell'escatologia iranica e a precisarne le influenze sull'apocalisse giudeo-cristiana. Come l'India (e, in un certo senso, la Grecia), l'Iran conosceva il mito delle quattro età cosmiche. Un testo mazdeo andato perduto, il *Sudkar-nask* (il cui contenuto è stato conservato in *Dinkart,* 9,8),

n *La fin du monde,* cit., pp. 39 ss.

12 Cfr. NYBERG, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes,* in « Journal Asiatique », cit. Cfr. anche R.C. ZAEIINER, *Zurvanica,* in « Bulletin of the School of Orientai and African Studies », 9,1937-1939, pp. 303 ss., 573 ss., 871 ss.; H.H. SCIIADER, *Ver iranische Zeitgott und sein Mythos,* in « Zeitschrift der Deutschen Morgcnlandischen Gesellschaft », 95, 1941, pp. 268 ss.

parlava di quattro età: d'oro, d'argento, di acciaio e di « misto di ferro ». Gli stessi metalli sono ricordati all'inizio del *Bahman-yasht* (1,3), che descrive tuttavia poco dopo (2,14) un albero cosmico a sette bracci (d'oro, d'argento, di bronzo, di rame, di stagno, d'acciaio e di un « miscuglio di ferro »), che corrisponde alla settuplice storia mitica dei persiani.[13] Questa ebdomada cosmica è senza dubbio costituita in relazione con le dottrine astrologiche caldee in cui ciascun pianeta « domina » un millennio. Ma il mazdeismo aveva proposto ben prima, per l'universo, una durata di 9000 anni (3x3000) mentre lo zervanismo, come ha mostrato Nyberg," ha portato il limite massimo della durata di questo universo a 12.000 anni. Nei due sistemi iranici — come d'altronde in tutte le dottrine dei cicli cosmici — il mondo terminerà per mezzo del fuoco e dell'acqua, *per pyrosìm et cataclysmum,* come più tardi scriverà Firmico Materno (3,1). Che nel sistema zervanita il « tempo illimitato », *zrvan akarana* proceda e segua i 12.000 anni del « tempo limitato » creati da Ormazd; che in questo sistema « il tempo sia più potente delle due creazioni », *{Bundahishn,* e. I),[15] cioè delle creazioni di Ormazd e di Ahriman; che di conseguenza *Zrvan akarana* non sia stato creato da Ormazd e non gli sia quindi subordinato — sono problemi che possiamo dispensarci dall'affrontare in questa sede. Vogliamo soltanto sottolineare che nella concezione iranica, sia o no seguita dal tempo infinito, *la storia non è eterna;* essa non si ripete, ma terminerà un giorno per opera di una *ekpyrosis* e di un cataclisma escatologici, poiché la ca-

13 Cfr. F. CUMONT, *La fin du monde,* cit., pp. 71 ss.
1* *Questions de cosmologie,* cit., pp. 41 ss., 235.
15 NYBERG cit., pp. 214-215.

tastrofe finale, che porrà fine alla storia, sarà nello stesso tempo un *giudizio* su questa storia. Allora — *in ilio tempore* — tutti renderanno conto di quello che avranno fatto « nella storia » e soltanto quelli che non saranno colpevoli conosceranno la beatitudine e l'eternità.[16]

Windisch ha mostrato l'importanza di queste idee mazdee per l'apologista cristiano Lattanzio.[17] Il mondo fu creato da Dio in sei giorni, e il settimo si riposò; per questo, il mondo durerà sei eoni, durante i quali « il male vincerà e trionferà » sulla terra. Durante il settimo millennio il principe dei demoni verrà incatenato e l'umanità conoscerà mille anni di riposo e di giustizia completa. Dopo ciò il demonio si libererà dalle sue catene e riprenderà la guerra contro i giusti; ma infine sarà vinto e, all'inizio dell'ottavo millennio, il mondo verrà ricreato per l'eternità. Evidentemente questa suddivisione della storia in tre atti e in otto millenni era conosciuta anche dai chiliasti cristiani,[18] ma non si può mettere in dubbio la sua struttura iranica, anche se una simile visione escatologica della storia è stata diffusa in tutto l'Oriente mediterraneo e nell'impero romano dalle gnosi greco-orientali.

Una serie di calamità annuncerà l'avvicinarsi della fine del mondo e la prima tra queste sarà la caduta di Roma e la distruzione dell'impero romano, previsione frequente nell'apocalisse giudeo-cristiana, ma che era conosciuta anche dagli iranici.[19] La sindrome apocalittica è d'altronde comune a tutte queste tradizioni. Lattanzio, proprio come il *Bahman-yasht*, annuncia che

16 II simbolismo orientale e giudeo-cristiano del passaggio attraverso il fuoco è stato studiato da C.M. EDSMAN, *Le Baptéme de ieu,* Uppsala 1940.

17 Cfr. CUMONT cit., pp. 68 ss.

18 *Ibid.,* p. 70, n. 5.

19 *Ibid.,* p. 72.

« l'anno verrà accorciato, il mese diminuirà, e il giorno si contrarrà »,[20] visione del deterioramento cosmico e umano che abbiamo ritrovato anche in India (in cui la vita umana passa da 80.000 a 100 anni) e che le dottrine astrologiche hanno resa popolare nel mondo greco-orientale. Allora le montagne crolleranno e la terra diventerà liscia, gli uomini desidereranno la morte, invidieranno i morti, e soltanto un decimo di loro sopravviverà. « È un tempo », scrive Lattanzio *(Jnstit.*, 7,17,9),[21] « in cui la giustizia sarà rigettata e l'innocenza sarà odiosa, in cui i malvagi eserciteranno le loro ruberie ostili contro i buoni, in cui l'ordine, la legge e la disciplina militare non verranno più rispettati, in cui nessuno rispetterà i capelli bianchi, compirà i propri doveri di pietà, avrà compassione della donna o del fanciullo, ecc. ». Ma dopo questo stadio precorritore discenderà il fuoco purificatore che annienterà i malvagi e sarà seguito dal millennio di beatitudine che attendevano anche i chiliasti cristiani e che avevano già annunciato Isaia e gli *Oracoli sibillini.* Gli uomini conosceranno una nuova età dell'oro, che durerà sino alla fine del settimo millennio: infatti dopo quest'ultima lotta, una *ekpyrosis* universale riassorbirà l'intero universo nel fuoco e questo permetterà la nascita di un mondo nuovo, giusto, eterno e felice, non sottomesso agli influssi astrali e liberato dal regno del tempo.

Anche gli ebrei limitavano la durata del mondo a sette millenni (cfr. per esempio *T estamentum Abrubami, Ethica Enochi,* ecc), ma i rabbini non incoraggiarono mai la determinazione della fine del mondo con il calcolo matematico. Si accontentarono di precisare che una

20 Testi *ibid.*, p. 78, n. 1.
-1 CUMONT cit'., p. 81.

serie di calamità cosmiche e storiche (carestie, siccità, guerre, ecc.) annuncerà la fine del mondo. Poi verrà il Messia: i morti risusciteranno (Is. 26,19), Dio vincerà la morte e ne seguirà il rinnovamento del mondo (Is. 65,17; anche *Jubil.*, 1,29, parla di una nuova creazione).[22]

Ritroviamo anche qui, come ovunque nelle dottrine apocalittiche ricordate sopra, il motivo tradizionale della decadenza estrema, del trionfo del male e delle tenebre, che precedono il cambiamento di Eone e il rinnovamento del cosmo. Un testo babilonese tradotto da A. Jeremias,[23] prevede in questo modo l'apocalisse: « Quando queste cose avverranno nel cielo, allora quello che è limpido diventerà opaco e quello che è pulito diventerà sporco, la confusione si estenderà sulle nazioni, non si sentiranno più preghiere, gli auspici si mostreranno sfavorevoli... ». « Sotto un tale regno gli uomini si divoreranno tra loro e venderanno i loro figli per denaro, lo sposo abbandonerà la sua sposa e la sposa il suo sposo, e la madre chiuderà la porta alla propria figlia ». Un altro inno annuncia che allora il sole non sorgerà più, la luna non apparirà più, ecc.

Ma nella concezione babilonese questo periodo crepuscolare è sempre seguito da una nuova aurora paradisiaca. Spesso, come c'era da aspettarsi, il periodo paradisiaco si apre con l'intronizzazione di un nuovo sovrano. Assurbanipal si considera come un rigeneratore del cosmo, poiché « dopo che gli dèi, nella loro bontà, mi hanno posto sul trono dei miei padri, Adad ha mandato la sua pioggia..., il grano è spuntato..., il raccolto

[22] Sui segni cosmici annunciatori della venuta del Messia nella letteratura rabbinica, cfr. R. PATAI cit., pp. 203 ss.

23 In HASTINC cit., I, p. 187.

è stato abbondante..., le mandrie si sono moltiplicate, ecc.. ». Nebuchadrezzar dice di se stesso: « Io faccio in modo che vi sia un regno di abbondanza, anni di esuberanza, di prosperità nel mio paese ». In un testo ittita Murshilish si esprime così sul regno di suo padre: « ... Sotto di lui tutto il territorio di Khatti prosperò, durante il suo regno si moltiplicarono la gente, il bestiame, le pecore ».[24] La concezione è arcaica e universale; la si ritrova in Omero, in Esiodo, nell'antico Testamento, in Cina, ecc.[25]

Molto semplicemente si potrebbe dire che, sia per gli irianici che per i giudei e i cristiani, la « storia » assegnata all'universo è limitata e che la fine del mondo coincide con l'annientamento dei peccati, con la risurrezione dei morti e la vittoria dell'eternità sul tempo. Ma anche se questa dottrina diventa sempre più popolare nel secolo i a.C. e nei primi secoli d.C, non giunge a eliminare definitivamente la dottrina tradizionale della rigenerazione periodica del tempo per mezzo della ripetizione annuale della creazione. Abbiamo visto nel capitolo precedente che vestigia di questa dottrina si sono conservate presso gli iranici fino a una data avanzata del medioevo. Dominante anche nel giudaismo premessianico, questa dottrina non è quindi mai stata totalmente abolita, poiché gli ambienti rabbinici esitavano a precisare la durata fissata da Dio al cosmo, e si accontentavano di affermare che *Yillud tempus* un giorno sarebbe certamente giunto. Nel cristianesimo, d'altra

24 I. ENGNEIX, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East,* Uppsala 1943, pp. 43,44,68; JEREMIAS cit., pp. 32 ss.

2= *Odissea,* 19,108 ss., ESIODO, *Erga,* 225-27; cfr. il nostro *Trattato di storia delle religioni,* cit., p. 272; PATAI cit., p. 180 (letteratura rabbinica); L. WIEGER, *Histoire des croyances • religieuses et des opinions philosophiques en Chine,* Hsien-hsieri 1922, p. 64.

parte, la tradizione evangelica lascia già intendere che BacriXsCa TOU 6SOU è già presente « in mezzo » (*hróc,)* a quelli che credono, e che di conseguenza *Yillud tempus* è eternamente attuale e accessibile a chiunque, in qualsiasi momento, per *metànoia.* Siccome si tratta di una esperienza religiosa totalmente diversa dall'esperienza tradizionale, poiché si tratta della « fede », la rigenerazione periodica del mondo si traduce nel cristianesimo in una rigenerazione della persona umana. Ma per colui che partecipa a quell'eterno *nunc* del regno di Dio, la « storia » cessa in maniera totale, come per l'uomo delle culture arcaiche che l'abolisce periodicamente. Di conseguenza anche per il cristiano la storia può essere rigenerata da ogni credente in particolare e attraverso di lui, anche prima della seconda venuta del Salvatore, quando essa cesserà in un modo assoluto per tutta la creazione.

Un'adeguata discussione sulla rivoluzione introdotta dal cristianesimo nella dialettica dell'abolizione della storia e dell'evasione dal dominio del tempo, ci condurrebbe troppo al di là dei limiti di questo saggio. Notiamo solamente che, anche nel quadro delle tre grandi religioni iranica, giudaica e cristiana, che hanno limitato la durata del cosmo a un certo numero di millenni, e affermano che la storia cesserà definitivamente *in ilio tempore,* sussistono tuttavia tracce dell'antica dottrina della rigenerazione periodica della storia. In altri termini, la storia può essere abolita, e di conseguenza rinnovata, un numero considerevole di volte prima della realizzazione *dell'eschaton* finale. L'anno liturgico cristiano è infatti fondato su di una ripetizione *periodica* e *reale* della natività, della passione, della morte e della

risurrezione di Gesù, con tutto ciò che questo dramma mistico comporta per un cristiano, cioè la rigenerazione personale e cosmica attraverso la riattualizzazione *in concreto* della nascita, della morte e della risurrezione del Salvatore.

DESTINO E STORIA

Abbiamo ricordato tutte queste dottrine ellenistico-orientali, relative ai cicli cosmici, nel solo intento di poter trovare la risposta al problema che abbiamo posto all'inizio di questo capitolo: *in che modo l'uomo sopportava la storia?* La risposta traspare in ciascun sistema in particolare: per la sua stessa *situazione* in un ciclo cosmico — che sia suscettibile o no di ripetizione — incombe all'uomo un determinato *destino storico.* Stiamo attenti però a non confonderlo con un fatalismo, qualunque sia il senso che gli si dà, che spiegherebbe la felicità e il dolore di ogni individuo preso isolatamente. Queste dottrine rispondono ai problemi che pone la sorte di tutta la *storia contemporanea* e non soltanto del *destino individuale.* Una certa quantità di sofferenza è riservata all'umanità (e con il termine « umanità » ognuno intende la massa degli uomini di cui è a conoscenza) per il semplice fatto che essa si trova in un determinato momento storico, cioè in un ciclo cosmico discendente o prossimo alla sua conclusione. Individualmente ognuno è libero di sottrarsi a questo momento storico e di consolarsi delle sue nefaste conseguenze, sia per mezzo della filosofia, sia per mezzo della mistica (sarà sufficiente richiamare di passaggio il pul-

lulare di gnosi, di sètte, di misteri e di filosofie che hanno invaso il mondo mediterraneo orientale durante secoli di tensione storica, per dare un'idea della proporzione sempre più schiacciante di quelli che tentarono di sottrarsi alla « storia »). *Il momento storico nella sua totalità* non poteva tuttavia evitare il destino che scorreva fatalmente dalla sua posizione stessa sulla traiettoria discendente del ciclo a cui apparteneva. Come ogni uomo del *kali-yuga*, nella prospettiva indù, è incitato a ricercare la sua libertà e la sua beatitudine spirituale, senza poter tuttavia evitare la dissoluzione finale di questo mondo crepuscolare nella sua totalità, così, nella prospettiva dei diversi sistemi che prima abbiamo passato in rassegna, il momento storico, a dispetto delle possibilità di evasione che presenta per i contemporanei, può essere nella sua totalità soltanto tragico, patetico, ingiusto, caotico, ecc., come *deve essere* qualunque momento precursore della catastrofe finale.

Un tratto comune infatti avvicina tutti i sistemi ciclici diffusi nel mondo ellenistico orientale: nella prospettiva di ciascuno di essi, il momento storico contemporaneo (qualunque sia la sua posizione cronologica) rappresenta una decadenza in rapporto ai momenti storici precedenti. Non solamente l'Eone contemporaneo è inferiore alle altre « età » (d'oro, d'argento, ecc.) ma anche nel quadro dell'attuale età (cioè dell'attuale ciclo), l'« istante » in cui l'uomo vive si aggrava a misura che il tempo passa. Questa tendenza verso la svalorizzazione del momento contemporaneo non deve essere considerata come un segno pessimistico. Al contrario, essa tradisce piuttosto un eccesso di ottimismo, poiché, neh''aggravarsi della situazione contemporanea, almeno una parte degli uomini vedeva i segni annunciatori della ri-

generazione che necessariamente doveva seguire. Una serie di sconfitte militari e di sommovimenti politici era attesa con angoscia, fin dall'epoca di Isaia, come un sintomo imprescrittibile *deìl'illud tempus* messianico, che doveva rigenerare il mondo.

Tuttavia, per differenti che fossero le possibili posizioni dell'uomo, esse presentavano un carattere comune: la storia poteva essere sopportata non solamente perché aveva un senso, ma anche perché, in ultima analisi, era *necessaria.* Sia per quelli che credevano in una ripetizione di tutto il ciclo cosmico, sia per quelli che credevano solamente in un solo ciclo che si avvicinava alla fine, il dramma della storia contemporanea era necessario e inevitabile. Già Platone, a dispetto della sua compiacenza per una parte degli schemi dell'astrologia caldea che aveva fatto suoi, non risparmiava i suoi sarcasmi a quelli che erano caduti nel fatalismo astrologico o che credevano in una eterna ripetizione nel senso stretto (stoico) del termine (cfr. per esempio *Politela,* 8,546 ss.). Per quanto riguarda i filosofi cristiani, essi condussero un'accanita lotta contro il medesimo fatalismo astrologico,[1] aggravato negli ultimi secoli dell'impero romano. Come vedremo subito, sant'Agostino difende l'idea della perennità di Roma con il solo intento di non accettare un *fatum* stabilito dalle teorie cicliche. Ma non è meno vero che il fatalismo astrologico spiegava anch'esso il corso degli avvenimenti sto-

1 Tra molte altre liberazioni, il cristianesimo ha realizzato anche la liberazione dal destino astrale: « Noi siamo al di sopra del destino », scrive Taziano *(Ad Graecos,* 9), riassumendo tutta la dottrina cristiana. « Il sole e la luna sono stati fatti per noi; come potrei adorare, io, ciò che è stato fatto per essere mio servitore? » *(Ibid.,* 4). Cfr. anche sant'AGOSUNO, *De Civitate Dei,* 12, ce. 10-13; sulle idee di san Basilio, Origene, san Gregorio e sant'Agostino e la loro opposizione alle teorie cicliche, vedere P. DUHEM, *Le système du monde,* Parigi 1913 ss., n, pp. 446 ss.

rici e aiutava di conseguenza il « contemporaneo » a comprenderli e a sopportarli, con il medesimo successo ottenuto dalle diverse gnosi greco-orientali, dal neostoicismo e dal neopitagorismo. Che la storia fosse retta dal cammino degli astri, o puramente e semplicemente dal processo cosmico, che reclamava di necessità una disintegrazione fatalmente legata a un'integrazione originaria, o che essa fosse sottomessa alla volontà di Dio, volontà che i profeti avevano potuto intravedere, ecc., il risultato era lo stesso: *nessuna delle catastrofi che la storia rivelava era arbitraria.* Gli imperi venivano fondati e crollavano, le guerre provocavano sofferenze innumerevoli, l'immoralità, la dissoluzione dei costumi, l'ingiustizia sociale, ecc., si aggravavano incessantemente, poiché tutto questo era *necessario,* cioè *voluto* dal ritmo cosmico, dal demiurgo, dalle costellazioni o dalla volontà di Dio.

In questa prospettiva la storia di Roma acquista una nobile gravità. Moltissime volte nel corso della storia i romani hanno conosciuto il terrore di una fine imminente della città, la cui durata — nella loro credenza — era stata decisa nel momento stesso della sua fondazione ad opera di Romolo. Jean Hubaux ha analizzato con acutezza penetrante[2] i momenti principali di questo dramma provocato dai calcoli della « vita » di Roma, mentre Jerome Carcopino ha richiamato gli avvenimenti storici e la tensione spirituale che hanno giustificato la speranza in una risurrezione non catastrofica della città.[3] In tutte le crisi storiche, due miti crepuscolari hanno ossessionato il popolo romano: 1) la vita dell'Urbe è finita, poiché la sua durata era limitata a un certo

2 *Les grandes mythes de Rome,* Parigi 1945.
3 *Virgile et le mystère de la IV églogue,* cit.

numero di anni (il « numero mistico » rivelato dalle dodici aquile viste da Romolo); e 2) il « grande anno » porrà fine alla intera storia, quindi a quella di Roma, con una *ekpyrosis* universale. La storia stessa di Roma si è incaricata di smentire questi timori fino a un'epoca molto avanzata. Infatti a 120 anni dalla fondazione di Roma, si è compreso che le dodici aquile viste da Romolo non significavano 120 anni di vita storica per l'Urbe, come molti avevano temuto. Dopo 365 anni si è potuto constatare che non si trattava di un « grande anno », in cui ogni anno dell'Urbe sarebbe stato equivalente a un giorno, e si è supposto che il destino assegnava a Roma un'altra sorta di « grande anno », composto di dodici mesi di 100 anni. Per quanto riguarda il mito delle « età » regressive e dell'eterno ritorno, condiviso dalla Sibilla e interpretato dai fisolofi per mezzo delle teorie dei cicli cosmici, si è sperato a più riprese che il passaggio da un'« età » all'altra potesse effettuarsi evitando *Vekpyrosis* universale. Ma questa speranza era sempre commista a inquietitudine. Ogni volta che gli avvenimenti storici accentuavano il loro andamento catastrofico, i romani credevano che il « grande anno » fosse sul punto di terminare, e che Roma fosse alla vigilia del crollo. Quando Cesare passò il Rubicone, Nigidio Figulo profetizzò l'inizio di un dramma cosmico-storico che stava per porre fine a Roma e alla specie umana.[4] Ma quello stesso Nigidio Figulo credeva[5] che *Vekpyrosis* non fosse fatale e che il rinnovamento, la *metacosmesis* neopitagorica, fosse ugualmente possibile senza catastrofe cosmica, idea che Virgilio riprenderà e amplierà.

•i LUCANO, *Farsalia,* 639,642-45; CARCOPINO cit., p. 147.
5 CARCOPINO cit., pp. 52 ss.

Orazio non aveva saputo dissimulare nell'Epodo 16° il suo timore riguardo al destino futuro di Roma. Gli stoici, gli astrologi e la gnosi orientale vedevano nelle guerre e nella calamità i segni dell'imminente catastrofe finale. Fondandosi sia sul calcolo della « vita » di Roma, sia sulla dottrina dei cicli cosmico-storici, i romani sapevano che, qualsiasi cosa succedesse, l'Urbe doveva scomparire prima dell'inizio di un nuovo Eone. Ma il regno di Augusto, che sopraggiungeva dopo lunghe e sanguinose guerre civili, sembrò instaurare una *pax aeterna,* I timori ispirati dai due miti — P« età » di Roma e la storia del « grande anno » — si rivelarono allora gratuiti: Augusto ha fondato Roma di nuovo e non abbiamo più nulla da temere per quanto riguarda la sua « vita », potevano dirsi quelli che si erano preoccupati del mistero delle dodici aquile viste da Romolo. Il passaggio dall'età del ferro all'età dell'oro si è effettuata senza *ekpyrosis,* potevano dirsi quelli che si erano lasciati ossessionare dalla teoria dei cicli cosmici. Così Virgilio sostituisce l'ultimo *saeculum,* quello del Sole, che doveva provocare la combustione universale, con il secolo di Apollo, evitando *Vekpyrosis,* e supponendo che le guerre fossero state i segni stessi del passaggio dall'età del ferro all'età dell'oro.[6] Più tardi, quando il regno di Augusto sembra aver realmente instaurato l'età dell'oro, Virgilio si sforza di rassicurare i romani sulla durata dell'Urbe. *Nell'Eneide* (1,255 ss.), Giove, rivolgendosi a Venere, le assicura che non fisserà ai romani nessuna specie di limitazione spaziale o temporale: « Ho donato loro un impero senza fine » *{Hìs ego nec metas rerum nec tempora pono: imperium sine fine dedi).*[7]

« CARCOPINO cit,, p. 45, ecc.
i Cfr. HUBAUX cit., pp, 128 ss.

Soltanto dopo la pubblicazione *dell'Eneide* Roma fu chiamata *urbs aeterna* e Augusto fu proclamato il secondo fondatore della città. La sua data di nascita, il 23 settembre, fu considerata « come il punto di partenza dell'universo di cui Augusto ha salvato l'esistenza e cambiato il volto ».[s] Allora si diffonde la speranza che Roma possa rigenerarsi periodicamente *ad infinitum.* Così Roma, liberata dai miti delle dodici aquile e dalla *ekpyrosis,* potrà estendersi, come annuncia Virgilio *{Eneide,* 6,798), fino alle regioni « che si trovano al di là delle vie del sole e dell'anno » *(extra anni solisque vias).*

Assistiamo qui a un supremo sforzo per liberare la storia dal destino astrale o dalla legge dei cicli cosmici e per ritrovare, con il mito del rinnovamento eterno di Roma, il mito arcaico della rigenerazione annuale (e più particolarmente non catastrofica!) del cosmo per mezzo della sua eterna ricreazione da parte del sovrano o del sacerdote. È soprattutto un tentativo di *valorizzare la storia sul piano cosmico,* cioè di considerare gli avvenimenti e le catastrofi storiche come vere *combustioni* o *dissoluzioni cosmiche,* che devono periodicamente porre fine all'universo per permettere la sua rigenerazione. Le guerre, le distruzioni, le sofferenze storiche non sono più *segni premonitori* del passaggio da una « età » cosmica a un'altra, ma costituiscono esse stesse questo passaggio. Così, a ogni epoca di pace la storia si rinnova e, di conseguenza, comincia un nuovo mondo e, in ultima analisi (come abbiamo visto nel caso del mito creato attorno ad Augusto), il sovrano ripete la creazione del cosmo.

s CAECOPINO cit., p. 200.

Abbiamo citato l'esempio di Roma per mostrare come gli avvenimenti storici hanno potuto essere valorizzati attraverso una scappatoia interpretativa dei miti esaminati in questo capitolo. Integrati in una teoria-mito determinata (età di Roma, « grande anno »), le catastrofi hanno potuto non solamente essere sopportate dai contemporanei, ma anche valorizzate in un modo *positivo,* immediatamente dopo la loro comparsa. Ovviamente l'età dell'oro instaurata da Augusto è sopravvissuta soltanto per quello che ha creato nella cultura latina. La storia si è poi incaricata di smentire l'« età dell'oro » fin dalla morte d'Augusto e i contemporanei hanno ricominciato a vivere nell'attesa di un disastro imminente. Quando Roma venne occupata da Alarico, sembrò che il segno delle dodici aquile di Romolo trionfasse: l'Urbe era entrata nel suo dodicesimo ed ultimo secolo di esistenza. Solo sant'Agostino si sforzò di dimostrare che nessuno poteva conoscere l'istante in cui Dio deciderà di porre fine alla storia, e che in ogni caso, anche se le città hanno, per la loro stessa natura, una durata limitata, poiché la sola « città eterna » è quella di Dio, nessun destino astrale può decidere della vita o della morte di una nazione. Il pensiero cristiano tendeva così a superare definitivamente i vecchi temi dell'eterna ripetizione, proprio come si era sforzato di superare tutte le altre prospettive arcaiche, scoprendo l'importanza dell'esperienza religiosa della « fede » e quella del valore della personalità umana.

Capitolo quarto

Il "terrore della storia'

LA SOPRAVVIVENZA DEL MITO DELL'« ETERNO RITORNO »

Il problema che affrontiamo in questo ultimo capitolo supera i limiti che ci siamo imposti in questo saggio: potremo cosi soltanto abbozzarlo. Sarebbe infatti necessario confrontare l'« uomo storico » (moderno), *che si sa e si vuole creatore di storia,* con l'uomo delle civiltà tradizionali che, l'abbiamo visto, aveva nei confronti della storia un atteggiamento negativo. Sia che l'abolisse periodicamente, sia che la svalorizzasse trovandole sempre modelli e archetipi trans-storici, sia infine che le attribuisse un senso metastorico (teoria ciclica, significati escatologici, ecc.), l'uomo delle civiltà tradizionali non accordava all'avvenimento storico valore in sé, non lo considerava, in altri termini, come *una categoria specifica del suo proprio modo di esistenza.* Il paragone di questi due tipi di umanità implica un'analisi di tutti gli « storicismi » moderni e una tale analisi, per essere veramente utile, ci condurrebbe lontano dal tema principale di questo studio. Siamo tuttavia costretti a sfiorare il problema *dell'uomo che si riconosce e si vuole storico,* poiché il mondo moderno non è ancora, al giorno d'oggi, interamente conquistato dallo « storicismo »; assistiamo anche al conflitto delle due concezioni: la concezione arcaica, che chiameremo ar-

chetipica e anistorica, e la moderna, posthegeliana, che si vuole storica. Ci accontenteremo di esaminare un solo aspetto del problema, ma un aspetto essenziale: le soluzioni che offre la prospettiva storicistica per permettere all'uomo moderno di sopportare la pressione sempre più potente della storia contemporanea.

I precedenti capitoli hanno abbondantemente illustrato il modo in cui gli uomini delle civiltà tradizionali sopportavano la « storia ». Ci si ricordi che si difendevano da essa, sia abolendola periodicamente per mezzo della ripetizione della cosmogonia e della rigenerazione periodica del tempo, sia accordando agli avvenimenti storici un significato metastorico, significato che non era solamente consolatorio, ma anche e prima di tutto coerente, cioè suscettibile di integrarsi in un sistema ben articolato in cui il cosmo e l'esistenza dell'uomo avevano ciascuno la loro ragion d'essere. Dobbiamo aggiungere che questa concezione tradizionale di una difesa contro la storia, questo modo di sopportare gli avvenimenti storici, ha continuato a dominare il mondo fino a un'epoca molto vicina a noi e che essa continua ancor oggi a consolare le società agricole (tradizionali) europee che si mantengono con ostinazione in una posizione anistorica e sono, per questo, esposte agli attacchi violenti di tutte le ideologie rivoluzionarie. La cristianizzazione degli strati popolari europei non è riuscita ad abolire né la teoria dell'archetipo (che trasformava un *personaggio storico in eroe esemplare,* e *Vavvenimento storico* in *categoria mitica),* né le teorie cicliche e astrali (per mezzo delle quali la storia veniva spiegata e le sofferenze provocate dalla pressione storica rivestivano un senso escatologico). Così, per portare solo qualche esempio, gli invasori barbari dell'alto medioevo erano assimilati al-

l'archetipo biblico di Gog e Magog e, quindi, ricevevano uno stato ontologico e una funzione escatologica. Qualche secolo dopo, Gengis-Khan stava per essere considerato dai cristiani come un novello Davide, destinato a realizzare le profezie di Ezechiele. Cosi spiegate, le sofferenze e le catastrofi provocate dalla comparsa dei barbari all'orizzonte storico del medioevo erano « sopportate » secondo lo stesso processo che aveva reso possibile, qualche millennio prima, la sopportazione del terrore storico nell'Oriente antico. Queste giustificazioni delle catastrofi storiche rendono ancora oggi possibile l'esistenza a decine di milioni di uomini, che continuano a riconoscere nella pressione ininterrotta degli avvenimenti i segni della volontà divina o di una fatalità astrale.

Se passiamo all'altra concezione tradizionale — quella del tempo ciclico e della rigenerazione periodica della storia, sia che metta in gioco il mito dell'« eterna ripetizione » o no — sebbene i primi autori cristiani vi si siano opposti all'inizio con accanimento, essa ha finito tuttavia per penetrare nella filosofia cristiana. Ricordiamo che per il cristianesimo il tempo è *reale* poiché ha un *senso:* la redenzione. « Una linea diritta traccia il cammino dell'umanità dalla caduta iniziale fino alla redenzione finale. E il senso di questa storia è unico, poiché l'incarnazione è un fatto unico. Infatti, come insistono il capitolo 9 *dell'Epistola agli Ebrei* e la *Frima Vetri* 3,18, il Cristo è morto per i nostri peccati una sola volta, una volta per tutte *(hapax, ephapax, semel) ;* non è un avvenimento ripetibile, che possa riprodursi più volte *(pollakis).* Il fluire della storia è così comandato e orientato da un unico fatto radicalmente singolare. E, di conseguenza, il destino di tutta l'umanità,

come il destino particolare a ciascuno di noi, si gioca anch'esso una sola volta, una volta per tutte, in un tempo concreto e insostituibile che è quello della storia e della vita »/ Questa concezione lineare del tempo e della storia è tracciata già nel secolo n da Ireneo di Lione e verrà ripresa da san Basilio, san Gregorio e infine verrà elaborata da sant'Agostino.

Ma, a dispetto della reazione dei Padri della Chiesa, le teorie dei cicli e delle influenze astrali sul destino umano e sugli avvenimenti storici sono state accolte, almeno in parte, da altri Padri e scrittori ecclesiastici, come Clemente Alessandrino, Minucio Felice, Arnobio, Teodoreto. Il conflitto fra queste due concezioni fondamentali del tempo e della storia si è prolungato fino al secolo XVII. Non possiamo qui riassumere le mirabili analisi di Pierre Duhem e di L. Thorndike, riprese e completate da Sorokin.[2] Ricordiamo soltanto che, all'apogeo del medioevo, le teorie cicliche e astrali cominciano a dominare la speculazione storiologica ed escatologica. Già popolari nel secolo xn,[3] esse ricevono una elaborazione sistematica nel secolo successivo, in seguito soprattutto alle traduzioni di scrittori arabi.[1] Ci si sforza di stabilire correlazioni sempre più precise tra i fattori cosmici e geografici e le rispettive periodicità (nel senso già indicato da Tolomeo, nel secolo n d.C, nel suo *Tetrabiblos).* Un Alberto Magno, un san Tommaso, un Ruggero Bacone, un Dante *{Convivio, 2,* 14) e parecchi

1 H.CH. PUECH, *La Gnose et le temps,* in « Eranos-Jahrbuch », xx, 1951, pp. 70 ss.

2 P. DUHEM, *Le Système du Monde,* Parigi 1913-1917; L. THORNDIKE, *A History of Magic and Esperimentai Sciences,* New York 1929 ss.; P. SOROKIN, *Social and Cultural Dynamics,* voi. il, New York 1937-1941.

s THORNDIKE cit., voi. i, pp. 455 ss.; SOROKIN cit., p. 371.

4 DUHEM cit., voi. v, pp. 223 ss.

altri credono che i cicli e le periodicità della storia del mondo siano retti dall'influenza degli astri, sia che questa influenza ubbidisca alla volontà di Dio e sia il suo strumento nella storia, o — ipotesi che si impone sempre di più — che la si consideri come una forza immanente al cosmo.[0] In breve, per adottare la formula di Sorokin,[6] il medioevo è dominato dalla concezione escatologica (nei suoi due momenti essenziali: la creazione e la fine del mondo), completata dalla teoria della ondulazione ciclica che spiega il ritorno periodico degli avvenimenti. Questo doppio dogma domina la speculazione fino al secolo xvn, anche se parallelamente comincia a farsi luce una teoria del progresso lineare della storia. Nel medioevo i germi di questa teoria sono riconoscibili anche negli scritti di Alberto Magno e di san Tommaso, ma soprattutto con *l'Evangelo eterno* di Gioachino da Fiore si presenta con tutta la sua coesione e integrata in una geniale escatologia della storia, la più importante che abbia conosciuto il cristianesimo dopo sant'Agostino. Gioachino da Fiore divide la storia del mondo in tre grandi epoche, ispirate e dominate successivamente da una diversa persona della Trinità: il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo. Nella visione dell'abate calabrese, ognuna di queste epoche rivela, nella storia, una nuova dimensione della divinità e, per questo, permette un perfezionamento progressivo dell'umanità che conduce, nell'ultima fase — ispirata dallo Spirito Santo — alla libertà spirituale assoluta.[7]

5 DUHEM cit., voi. v, pp. 225 ss.; THOKNDIKE cit., voi. n, pp. 267 ss., 416. ss., ecc.; SOSOKIN cit., voi. il, p. 371.

e *Op.cit.,* p. 372.

' Fu una vera tragedia per il mondo occidentale il fatto che le speculazioni prof etico-escatologiche di Gioachino da Fiore, pur ispirando e fecondando il pensiero di un san Francesco d'Assisi, di un Dante e di un Savonarola,

Ma, come dicevamo, si impone sempre più la tendenza a una immanentizzazione della teoria ciclica. A fianco di voluminosi trattati astrologici si fanno luce anche le considerazioni dell'astronomia scientifica. Così, nelle teorie di Tycho-Braché, Keplero, Cardano, Giordano Bruno o Campanella, l'ideologia ciclica sopravvive a fianco della nuova concezione del progresso lineare professata, per esempio, da un Francesco Bacone o da un Pascal. A partire dal secolo XVII il linearismo e la concezione progressista della storia si affermano sempre di più, instaurando la fede in un progresso infinito, fede già proclamata da Leibniz, che domina nel secolo dei « lumi » e che viene volgarizzata nel secolo XIX dal trionfo delle idee evoluzionistiche. Bisogna attendere il nostro secolo per veder sorgere di nuovo certe reazioni contro il linearismo storico e un certo ritorno d'interesse per la teoria dei cicli:[8] così assistiamo, in economia politica, alla riabilitazione delle nozioni di ciclo, di fluttuazione, di oscillazione periodica; in filosofia il mito dell'eterno ritorno viene di nuovo alla ribalta con Nietzsche; o nella filosofia della storia uno Spengler o un Toynbee si occupano del problema della periodicità ecc.

In rapporto con questa riabilitazione delle concezioni

siano cadute così presto nell'oblio e che il nome del monaco calabrese sia sopravvissuto solamente per coprire una moltitudine di scritti apocrifi. L'imminenza della libertà spirituale non solamente in rapporto ai dogmi, ma anche in rapporto alla società (libertà che Gioachino concepiva come *una necessità sia della dialettica divina che della dialettica storica),* è stata di nuovo professata, più tardi, dalle ideologie della Riforma e del Rinascimento, ma in tutt'altri termini e secondo altre prospettive spirituali.

s SOROKIN cit., pp. 379 ss.

[9] Cfr. A. REY, *Le Retour éternel et la phìlosophie de la physique,* Parigi 1927; SOROKIN, *Contemporary Sociologica! Theories,* New York 1928, pp. 728-741; TOYNBEE, *A Study of History,* voi. in, Oxford 1934; ELSWORTH, HUNTINGTON, *Mainsprings of Civilization,* New York 1945, specialmente pp. 453 ss.; JEAN CLAUDE ANTOINE, *L'Eternel Retour de VHistoire deviendra-t-il objet de science?,* in « Critique », n. 27, agosto 1948, pp. 723 ss.

cicliche, Sorokin osserva giustamente[10] che le teorie attuali sulla morte dell'universo non escludono l'ipotesi della creazione di un nuovo universo, un poco alla maniera della teoria del « grande anno » nelle speculazioni greco-orientali e del ciclo *yuga* nel pensiero indù.[11] In fondo si potrebbe dire che solamente nelle teorie cicliche moderne il senso del mito arcaico dell'eterna ripetizione acquista tutto il suo risalto. Infatti le teorie cicliche medievali si accontentavano di giustificare la periodicità degli avvenimenti, integrandoli nei ritmi cosmici e nelle fatalità astrali. Per questo si affermava implicitamente anche la *ripetizione* ciclica degli avvenimenti storici, anche quando questa ripetizione non era considerata come prolungantesi *ad irifmitum.* Inoltre, per il fatto che gli avvenimenti storici dipendevano da cicli e da situazioni astrali, diventavano *intellegibili* e anche *prevedibili,* poiché avevano un modello trascendente; le guerre, le carestie, le miserie provocate dalla storia contemporanea erano tutt'al più *limitazione* di un archetipo fissato dagli astri e dalle norme celesti, dalle quali non era sempre estranea la volontà divina. Come alla fine dell'antichità, queste nuove espressioni del mito dell'eterna ripetizione erano soprattutto apprezzate dalle *élites* intellettuali e consolavano in modo particolare quelli che subivano direttamente la pressione della storia. Le masse contadine, sia nell'antichità che nei tempi moderni, si interessavano meno alle formule cicliche e astrali; esse trovavano infatti il loro appoggio e la loro consolazione nella concezione degli archetipi e della ripetizione, concezione che « vivevano » meno sul piano

i» *Social and Cultural Dynamics,* cit., p. 383, n. 80.
il Vedere più sopra p. 147 ss.

del cosmo e degli astri che su quello mitico-storico (trasformando, per esempio, i personaggi storici in eroi esemplari, gli avvenimenti storici in categorie mitiche, ecc. in conformità con la dialettica che abbiamo più sopra esposta).[12]

Vedere pp. 58 ss.

LE DIFFICOLTÀ DELLO STORICISMO

La ricomparsa delle teorie cicliche nel pensiero contemporaneo è ricca di significato. Completamente incompetenti per pronunciarci sulla loro validità, ci accontenteremo di osservare che la formulazione in termini moderni di un mito arcaico tradisce almeno il desiderio di trovare un senso e una giustificazione trans-storica agli avvenimenti storici. Eccoci ritornati alla posizione pre-hegeliana, mentre la validità delle soluzioni « storicistiche », da Hegel a Marx all'esistenzialismo, si trova implicitamente messa in discussione. Da Hegel infatti ogni sforzo tende a salvare e a valorizzare *l'avvenimento storico* in quanto tale, l'avvenimento *in se stesso.* « Se riconosciamo che le cose sono tali per necessità, cioè che esse non sono arbitrarie e non sono il risultato di un caso, riconosceremo anche che devono essere come sono », scriveva Hegel nel suo studio sulla Costituzione tedesca. Il concetto della *necessità storica* godrà, un secolo dopo, di una attualità sempre più trionfante: infatti tutte le crudeltà, le aberrazioni e le tragedie della storia sono state, e lo sono ancora, giustificate dalle necessità del « momento storico ». È probabile che Hegel non volesse andare così lontano, ma, poiché era deciso a riconciliarsi con il suo momento storico,

era anche obbligato a vedere in ciascun avvenimento la volontà dello spirito universale. Per questo motivo egli considerava « la lettura dei giornali del mattino come una specie di benedizione realistica del mattino ». Per lui soltanto il contatto giornaliero con gli avvenimenti poteva orientare la condotta dell'uomo nei suoi rapporti con il mondo e con Dio.

Come poteva sapere Hegel quello che era *necessario* nella storia e, di conseguenza, quello che *doveva realizzarsi esattamente come si era realizzato?* Hegel credeva di sapere quello che voleva lo spirito universale. Non insisteremo qui sull'audacia di questa tesi che, in fin dei conti, annulla proprio ciò che Hegel voleva salvare nella storia: la libertà umana. Ma vi è un aspetto della sua filosofia della storia che ci interessa, perché conserva ancora qualcosa della concezione giudeo-cristiana: per Hegel l'avvenimento storico era la manifestazione dello spirito universale. Si può intravedere un parallelismo tra la filosofia hegeliana della storia e la teologia della storia dei profeti ebraici: per questi, come per Hegel, un avvenimento è irreversibile e valido in se stesso in quanto è una nuova manifestazione della volontà di Dio — posizione propriamente « rivoluzionaria », ricordiamolo, nella prospettiva delle società tradizionali dominate dalla ripetizione eterna degli archetipi. Così dunque, secondo Hegel, il destino di un popolo conservava ancora un significato trans-storico, poiché ogni storia rivelava una nuova e più perfetta manifestazione dello spirito universale. Ma con Marx la storia si è spogliata di ogni significato trascendente: essa è soltanto l'epifania della lotta delle classi. In quale misura una tale teoria poteva giustificare le sofferenze storiche? Non resta che interrogare, tra le altre, la re-

sistenza patetica di un Bielinski o di un Dostojevskij, che si chiedevano come potevano essere redenti, nella prospettiva della dialettica di Hegel e di Marx, tutti i drammi dell'oppressione, le calamità collettive, le deportazioni, le umiliazioni e i massacri di cui è piena la storia universale.

Il marxismo conserva tuttavia un *senso* alla storia. Gli avvenimenti non sono per esso una successione di accidenti arbitrari, ma rivelano una struttura coerente e soprattutto conducono a uno scopo preciso: l'eliminazione finale del terrore della storia, la « salvezza ». Al termine della filosofia marxistica della storia si trova così l'età dell'oro delle escatologie arcaiche. In questo senso è vero dire che non solamente Marx ha « rimesso alla filosofia di Hegel i piedi in terra », ma anche che ha rivalorizzato a un livello esclusivamente umano il mito primitivo dell'età dell'oro, con la differenza che egli situa l'età dell'oro *esclusivamente al termine della storia* invece di porla *anche* all'inizio. Questo è, per il militante marxista, il segreto del rimedio al terrore della storia: come i contemporanei di una « età oscura » si consolavano dell'accrescimento delle loro sofferenze, dicendosi che l'aggravarsi del male fa precipitare la liberazione finale, anche il militante marxista del nostro tempo, nel dramma provocato dalla pressione della storia, vede un male necessario, il prodromo del vicino trionfo che sta per porre fine per sempre a ogni « male » storico.

Il « terrore della storia » diventa sempre più difficile da sopportare nella prospettiva delle diverse filosofie storicistiche. Infatti ogni avvenimento storico trova il suo senso completo ed esclusivo nella sua stessa realizzazione. Non dobbiamo ricordare qui le difficoltà teoriche dello storicismo che tormentavano già Rickert,

Troeltsch, Dilthey e Simmel e che gli sforzi recenti di Croce, di K. Mannheim e di Ortega y Gasset esorcizzano soltanto parzialmente.[1] Non dobbiamo discutere in queste pagine il fondamento filosofico dello storicismo in quanto tale, e la possibilità di fondare una « filosofia della storia » che superi decisamente il relativismo. Dilthey stesso riconosceva, a settantanni, che « la relatività di tutti i concetti umani è l'ultima parola della visione storica del mondo », e invano proclamava una *allgemeine Lebenserfahrung* come il mezzo supremo per superare questa relatività. Invano Meineke invocava l'« esame di coscienza » come un'esperienza trans-soggettiva capace di trascendere le relatività della vita storica. Heidegger si era preso la pena di mostrare che la storicità dell'esistenza umana interdice ogni speranza di trascendere il tempo e la storia.

Per il nostro intento, ci interessa un solo problema: come può essere sopportato il « terrore della storia » nella prospettiva dello storicismo? La giustificazione di un avvenimento storico, per il semplice fatto che è avvenimento storico, cioè, in altri termini, per il semplice fatto che *si è prodotto in quel modo,* faticherà molto a liberare l'umanità dal terrore che ispira. Precisiamo però che non si tratta del problema del male che, sotto qualsiasi angolo lo si affronti, resta un problema filosofico e religioso; si tratta invece del problema della storia come tale, del « male » che è legato non alla condizione dell'uomo, ma al suo comportamento nei confronti degli altri. Si vorrebbe sapere, per esempio, come

i Come si sa, il termine « storicismo » designa parecchie posizioni filosofiche. Basti ricordare il vitalismo relativista di Dilthey, io *storicismo assoluto* di B. Croce, *l'attualismo* di Gentile, la « ragione storica » di Ortega y Gasset, per rendersi conto della molteplicità dei valori accordati alla storia durante il secolo xx. Cfr. anche il nostro *lmages et Symboles,* cit., pp. 223 ss.

possono essere sopportati, e giustificati, i dolori e la scomparsa di tanti popoli che soffrono e scompaiono per il semplice motivo che si trovano sul cammino della storia e perché sono vicini a imperi in stato di permanente espansione, ecc. Come si giustifica, per esempio, il fatto che il Sud Est dell'Europa abbia dovuto soffrire durante secoli — e quindi rinunciare a ogni velleità di esistenza storica superiore, alla creazione spirituale sul piano universale — per la sola ragione che *sì è trovato* sulla strada degli invasori asiatici e poi vicino all'impero ottomano? E ai nostri giorni, dal momento che la pressione storica non permette più nessuna evasione, come potrà l'uomo sopportare le catastrofi e gli orrori della storia — dalle deportazioni e dai massacri collettivi fino al bombardamento atomico — se, al di là, non si lascia presentire nessun segno, nessuna intenzione trans-storica, se esse sono soltanto il gioco cieco delle forze economiche, sociali o politiche o, peggio ancora, il risultato delle « libertà » che una minoranza si prende ed esercita direttamente sulla scena della storia universale?

Sappiamo come, nel passato, l'umanità ha potuto sopportare le sofferenze che abbiamo elencato: esse erano considerate come una punizione di Dio, la sindrome del declino delP« età », ecc. Ed esse potevano essere accettate proprio perché avevano un senso metastorico, poiché per la grande maggioranza dell'umanità, rimasta ancora nella prospettiva tradizionale, la storia non aveva, e *non poteva avere,* valore in sé. Ogni eroe ripeteva il gesto archetipico, ogni guerra riprendeva la lotta tra il bene e il male, ogni nuova ingiustizia sociale veniva identificata con le sofferenze del Salvatore (oppure, nel mondo precristiano, con la passione di un messaggero divino o di un dio della vegetazione, ecc.); ogni nuovo

massacro ripeteva la fine gloriosa dei martiri, ecc. Non tocca a noi decidere se tali motivi erano o no puerili, o se tale *rifiuto* della storia si mostrava sempre efficace. Secondo noi conta una cosa soltanto: grazie a questo modo di vedere, decine di milioni di uomini hanno potuto sopportare, per secoli, grandi pressioni storiche senza suicidarsi né cadere in quella aridità spirituale che conduce sempre con sé una visione relativistica o nichilistica della storia.

D'altronde, come abbiamo già notato, una grandissima parte della popolazione dell'Europa, per tacere degli altri continenti, vive ancora attualmente in questa prospettiva tradizionale, anti « storicistica ». Prima di tutto quindi il problema si impone alle *élites*, poiché esse sole sono obbligate a prendere coscienza, con sempre più rigore, della loro situazione storica. È vero che il cristianesimo e la filosofia escatologica della storia non hanno cessato di soddisfare una proporzione considerevole di queste *élites*. Fino a un certo punto, si può anche dire che il marxismo — soprattutto nelle sue forme popolari — costituisce per certuni una difesa contro il terrore della storia. Soltanto la posizione storicistica, in tutte le sue varietà e in tutte le sue sfumature — dal « destino » di Nietzsche alla « temporalità » di Heidegger — resta disarmata.[2] Non è certamente l'effetto di una coincidenza fortuita il fatto che la disperazione, *l'amor fati* e il pessimismo siano promossi in questa

[2] Ci permettiamo di sottolineare d'altronde che lo « storicismo » è stato creato e professato prima di tutto da pensatori che appartenevano a nazioni per le quali la storia *non è mai stala un terrore continuo.* Questi pensatori avrebbero forse adottato un'altra prospettiva, se fossero appartenuti a nazioni segnate dalla « fatalità della storia ». In ogni caso, sarebbe bello sapere se la teorìa secondo cui tutto quello che accade è « bene » proprio *perché* è accaduto, sarebbe stata abbracciata a cuor leggero dai pensatori dei paesi baltici, dei Balcani o delle colonie.

filosofia al rango di virtù eroiche e di strumenti di conoscenza.

Perciò questa posizione, anche se è la più moderna e, in un certo senso, anche se è quasi inevitabile per tutti Ì pensatori che definiscono l'uomo un « essere storico », non ha definitivamente conquistato il pensiero contemporaneo. Abbiamo citato prima diversi recenti orientamenti che tendono a rivalorizzare il mito della periodicità ciclica, cioè quello dell'eterno ritorno. Questi orientamenti trascurano non soltanto lo storicismo, ma anche la *storia* in quanto tale. Riteniamo che sia fondato scoprire in essi, più che una resistenza alla storia, una rivolta contro il *tempo* storico, un tentativo per reintegrare questo tempo storico, carico di esperienza umana, nel tempo cosmico, ciclico e infinito. In ogni caso vale la pena di sottolineare che l'opera di due dei più significativi scrittori del nostro tempo — T. S. Eliot e James Joyce — è percorsa, in tutta la sua profondità, dalla nostalgia del mito dell'eterna ripetizione e, in fin dei conti, *dell'abolizione del tempo.* Si può anche prevedere che più si aggraverà il terrore della storia, più *Vesistenza* diventerà precaria per colpa della *storia,* e più le posizioni dello storicismo perderanno credito. E, in un momento in cui la storia potrebbe — cosa che né il cosmo né l'uomo né il caso sono fino ad ora riusciti a fare — annientare la stessa specie umana nella sua totalità, può darsi che assistiamo a un tentativo per interdire « *gli avvenimenti della storia* » per mezzo della reintegrazione delle società umane nell'orizzonte (artificiale, perché comandato) degli archetipi e della loro ripetizione. In altri termini, non è impossibile concepire un'epoca, non troppo lontana, in cui l'umanità, per assicurare la propria sopravvivenza, si vedrà ridotta a smet-

13. *Il mito dell'eterno ritorno.*

tere di « *fare* » ancora « *la storia* », nel senso in cui ha cominciato a farla a partire dalla creazione dei primi imperi, si accontenterà di *ripetere* i gesti archetipici prescritti e si sforzerà di *dimenticare,* come insignificante e pericoloso, ogni gesto spontaneo che rischierebbe di avere conseguenze « storiche ». Sarebbe anche interessante paragonare la soluzione anistorica delle future società con i miti paradisiaci o escatologici dell'età dell'oro delle origini o della fine del mondo. Ma, poiché ci riserviamo di proseguire in altra sede queste speculazioni, ritorniamo ora al nostro problema: la posizione dell'uomo storico in rapporto all'uomo arcaico, e cerchiamo di comprendere le obiezioni opposte a quest'ultimo dalla prospettiva storicistica.

LIBERTÀ E STORIA

Nella ripulsa delle concezioni della periodicità storica e, di conseguenza, in fin dei conti, nel rifiuto delle concezioni arcaiche degli archetipi e della ripetizione, potremmo leggere la resistenza dell'uomo moderno alla natura, la volontà dell'« uomo storico » di affermare la sua autonomia. Come notava Hegel con una nobile sufficienza, non succede mai nulla di nuovo nella natura. E la differenza principale tra l'uomo delle civiltà arcaiche e l'uomo moderno, « storico », sta nel crescente valore che questo accorda agli avvenimenti storici, cioè a quelle « novità » che, per l'uomo tradizionale, costituivano o incontri senza significato, o infrazioni alle norme (quindi « colpe », « peccati », ecc.) e che, a questo titolo, esigevano di essere « cacciate » (abolite) periodicamente. L'uomo che si pone nell'orizzonte storico avrebbe il diritto di vedere nella concezione tradizionale degli archetipi e della ripetizione una reintegrazione aberrante della storia (cioè della « libertà » e della « novità ») nella natura (in cui tutto si ripete). Infatti, come può osservare l'uomo moderno, gli archetipi costituiscono anch'essi una « storia » nella misura in cui si compongono di gesti, di atti e di decreti che, anche se si pensa che si siano manifestati *in ilio tempore*, sono sta-

ti tuttavia *manifestati,* cioè hanno avuto origine nel *tempo,* sono « accaduti » allo stesso titolo di un qualsiasi altro avvenimento storico. I miti primitivi ricordano molto spesso la nascita, l'attività e la scomparsa di un dio o di un eroe, i cui gesti (« civilizzatori ») da allora sono ripetuti all'infinito. Questo significa dire che anche l'uomo arcaico conosce una *storia,* sebbene questa storia sia primordiale e si situi in un *tempo mitico.* Il rifiuto opposto alla storia dall'uomo arcaico, il suo rifiuto di situarsi in un tempo concreto, storico, tradirebbe quindi una stanchezza precoce, la fobia del movimento e della spontaneità; in definitiva, posto tra l'accettazione della condizione storica e dei suoi rischi da una parte, e la sua reintegrazione nei modi della natura dall'altra, egli opterebbe per questa reintegrazione.

L'uomo moderno avrebbe anche il diritto di vedere, nella adesione così totale dell'uomo arcaico agli archetipi e alla ripetizione, non solamente lo stupore dei primitivi davanti ai loro primi *gesti liberi,* spontanei e creatori, e la loro *venerazione* ripetuta all'infinito, ma anche un sentimento di colpevolezza dell'uomo appena staccato dal paradiso dell'animalità (= della natura), sentimento che lo spinge a reintegrare, nel meccanismo della ripetizione eterna della natura, i pochi gesti primordiali spontanei e creatori, che avevano segnato la comparsa della libertà. Proseguendo questo esame critico, l'uomo moderno potrebbe anche scoprire in questa paura, in questa esitazione o in questa stanchezza di fronte a qualsiasi gesto senza archetipo, la tendenza della natura all'equilibrio e al riposo, e scoprirebbe questa tendenza nell'anticlimax che segue fatalmente ogni gesto esuberante della vita e che alcuni giungono a ritrovare perfino nel bisogno che prova la ragione di unificare il reale con

la conoscenza. In ultima analisi, l'uomo moderno, che accetta la storia o pretende di accettarla, può rimproverare all'uomo arcaico, prigioniero dell'orizzonte mitico degli archetipi e della ripetizione, la sua impotenza *creatrice* o, il che è lo stesso, la sua incapacità di accettare i rischi che comporta ogni atto di creazione. Per il moderno l'uomo potrebbe essere *creatore* solamente nella misura in cui è *storico;* in altre parole, ogni creazione gli è interdetta, eccetto quella che ha la sua origine nella sua libertà; e di conseguenza tutto gli viene rifiutato, eccetto la *libertà di fare la storia, facendo se stesso.*

A queste critiche dell'uomo moderno, l'uomo delle civiltà tradizionali potrebbe rispondere adeguatamente con una controcritica che sarebbe nello stesso tempo un'apologia del tipo di esistenza arcaico. È sempre più contestabile, potrebbe notare, che l'uomo moderno possa fare la storia. Al contrario, più diventa moderno[1] — cioè sprovvisto di difesa davanti al terrore della storia — e meno ha possibilità di fare, *lui,* la storia. Infatti questa storia o si fa da sola (grazie ai germi deposti da azioni che sono avvenute nel passato, molti secoli fa, addirittura millenni fa: citiamo le conseguenze della scoperta dell'agricoltura o della metallurgia, della rivoluzione industriale del secolo xvnr, ecc.), oppure tende a lasciarsi fare da un numero sempre più ristretto di uomini, che non solamente proibiscono alla massa dei loro contemporanei d'intervenire direttamente o indirettamente nella storia che fanno (o che *qualcuno* fa), ma dispongono inoltre di mezzi sufficienti per obbligare ogni individuo a sopportare da parte sua le conseguenze di

i E bene precisare che, in questo contesto, l'« uomo moderno » è colui che si vuole esclusivamente storico, cioè prima di tutto l'« uomo » dello storicismo, del marxismo e dell'esistenzialismo. È superfluo aggiungere che tutti i moderni non si riconoscono in un tale uomo.

questa storia, cioè a vivere immediatamente e senza interruzione nel timore della storia. La libertà di fare la storia di cui si vanta l'uomo moderno è illusoria per la quasi totalità del genere umano. Gli resta tutt'al più la libertà di scegliere tra due possibilità: 1) opporsi alla storia che viene fatta dalla piccolissima minoranza (e in questo caso la libertà di scegliere tra il suicidio e la deportazione); 2) rifugiarsi in una esistenza subumana o nell'evasione. La libertà che implica l'esistenza « storica » ha potuto essere possibile — e anche entro certi limiti — all'inizio dell'epoca moderna, ma tende a diventare inaccessibile a misura che quest'epoca diventa più « storica », vogliamo dire più estranea a ogni modello trans-storico. Naturalmente, il marxismo e il fascismo, per esempio, devono sfociare nella costituzione di due tipi di esistenza storica: quella del capo (il solo veramente « libero ») e quella degli aderenti, che scoprono nell'esistenza storica del capo non un archetipo della loro propria esistenza, ma il legislatore dei gesti che sono loro provvisoriamente permessi.

Così, per l'uomo tradizionale l'uomo moderno non presenta il tipo né di un essere *libero* né di un *creatore* di storia. Al contrario, l'uomo delle civiltà arcaiche può essere fiero del suo modo di esistenza, che gli permette di essere libero e di creare. Egli è libero di non essere più quello che è stato, libero di annullare la sua propria « storia » con l'abolizione periodica del tempo e la rigenerazione collettiva. A questa libertà nei confronti della propria « storia » — che per il moderno è non solamente irreversibile, ma costitutiva dell'esistenza umana — l'uomo, che si vuole storico, non potrebbe in alcun modo pretendere. Sappiamo che le società arcaiche e tradizionali ammettevano la libertà di cominciare

ogni anno una nuova esistenza, « pura », con virtualità intatte. Non è affatto il caso di riconoscervi una imitazione della natura che si rigenera anch'essa periodicamente, « ricominciando » ogni primavera, ritrovando ogni primavera tutte le sue potenze intatte. Infatti, mentre anche la natura si ripete, essendo ogni nuova primavera la stessa eterna primavera (cioè la ripetizione della creazione), la « purezza » dell'uomo arcaico, dopo l'abolizione periodica del tempo e il ricupero delle sue virtualità intatte, gli permette, alla soglia di ogni « vita nuova », un'esistenza continua nell'eternità e quindi l'abolizione definitiva, *hic et nunc*, del tempo profano. Le « possibilità » intatte della natura a ogni primavera e le « possibilità » dell'uomo arcaico all'inizio di ogni nuovo anno non sono quindi omologabili. La natura ritrova soltanto se stessa, mentre l'uomo arcaico ritrova la possibilità di trascendere definitivamente il tempo e di vivere nell'eternità. Nella misura in cui fallisce nel farlo, nella misura in-cui egli « pecca », cioè cade nell'esistenza « storica », nel tempo, sciupa ogni anno questa possibilità. Però conserva la *libertà* di abolire queste colpe, di cancellare il ricordo della sua « caduta nella storia » e di tentare nuovamente una definitiva uscita dal tempo.[2]

D'altra parte, l'uomo arcaico è certamente in diritto di considerarsi come più *creatore* dell'uomo moderno, che si definisce creatore soltanto della storia. Ogni anno infatti egli partecipa alla ripetizione della cosmogonia, l'atto creatore per eccellenza. Si potrebbe anche aggiungere che, per qualche tempo, l'uomo è stato « creatore » sul piano cosmico, imitando quella cosmogonia perio-

2 Vedere a questo proposito il nostro *Trattato di storia delle religioni*, cit., pp. 399 ss.

dica (ripetuta peraltro da lui su tutti gli altri piani della vita, vedi pp. 108 ss.) e partecipandovi.[3] Bisogna anche ricordare le implicazioni « creazionistiche » delle filosofie e delle tecniche orientali, indù in particolare, che rientrano nel medesimo orizzonte tradizionale. L'Oriente, all'unanimità, rigetta l'idea della irriducibilità ontologica dell'esistente, sebbene parta anch'esso da una sorta di « esistenzialismo » (cioè dalla constatazione della « sofferenza » come situazione tipo di una qualsiasi condizione cosmica). Soltanto, l'Oriente non accetta il destino dell'essere umano come definitivo e indiscutibile. Le tecniche orientali si sforzano prima di tutto di abolire o di superare la condizione umana. A questo proposito si può parlare non soltanto di libertà (in senso positivo), né di liberazione (in senso negativo), ma veramente di *creazione*, poiché si tratta proprio di *creare un uomo nuovo* e di crearlo su un piano sovrumano, un uomo-dio, come l'uomo storico non ha mai immaginato di poterne creare.

3 Senza parlare delle possibilità di « creazione magica » nelle società tradizionali, che sono reali.

Comunque sia, questo dialogo tra l'uomo arcaico e l'uomo moderno è privo di conseguenze per il nostro problema. Infatti, qualunque sia la verità riguardo alla libertà e alle virtualità creatrici dell'uomo storico, è certo che nessuna delle filosofie storicistiche è in grado di difenderlo dal terrore della storia. Si potrebbe anche immaginare un ultimo tentativo: per salvare la storia e fondare un'ontologia della storia, si potrebbero considerare gli avvenimenti come una serie di « situazioni » in virtù delle quali lo spirito umano prende conoscenza di livelli della realtà che altrimenti gli resterebbero inaccessibili. Questo tentativo di giustificazione della storia non è privo d'interesse[1] e ci ripromettiamo di ritornare in altra sede su questo argomento; ma possiamo già fin da ora osservare che una tale posizione mette al riparo dal terrore della storia solamente nella misura in

1 Solamente con un'argomentazione di questo tipo si potrebbe fondare una sociologia della conoscenza che non conduca al relativismo e allo scetticismo. Le « influenze » economiche, sociali, nazionali, culturali, ecc. che si esercitano sulle « ideologie » (nel senso che Karl Mannheim attribuisce al termine) non ne annullerebbero il valore oggettivo, più di quanto la febbre o l'intossicazione, che ispira a un poeta una nuova creazione poetica, non comprometta il valore di questa. Tutte queste « influenze » sociali, economiche, ecc. sarebbero al contrario *occasioni* per attingere un universo spirituale sotto nuovi angoli di visuale. Ma va da sé che la sociologia della conoscenza, cioè lo studio del condizionamento sociologico delle ideologie, potrebbe sfuggire al relativismo solamente affermando l'autonomia dello spirito e questo, se abbiamo ben capito, Karl Mannheim non ha osato sostenerlo.

cui postula almeno l'esistenza dello spirito universale. Quale consolazione troveremmo nel sapere che le sofferenze di milioni di uomini hanno permesso la rivelazione di una situazione limite della condizione umana, se di là da questa situazione limite non vi fosse che il nulla? Ancora una volta, non è il caso di giudicare qui la validità di una filosofia storicistica, ma solamente di constatare in quale misura una tale filosofia possa scongiurare il terrore della storia. Se è sufficiente alle tragedie storiche, per essere scusate, essere considerate il mezzo che ha permesso all'uomo di conoscere il limite della resistenza umana, una tale scusa non potrebbe in nessun modo esorcizzare la disperazione.

In fondo, l'orizzonte degli archetipi e della ripetizione può essere superato impunemente soltanto se si aderisce a una filosofia della libertà che non escluda Dio. È peraltro quello che si è verificato quando l'orizzonte degli archetipi e della ripetizione è stato per la prima volta superato dal giudeo-cristianesimo, che ha introdotto, nell'esperienza religiosa, una nuova categoria: la *fede.* Non bisogna dimenticare che, se la fede di Abramo si definisce in questo modo: « Per Dio tutto è possibile », la fede del cristianesimo implica che tutto è possibile anche per l'uomo. « Credete alla fedeltà di Dio. In verità vi dico: chiunque dirà a questa montagna: Sollevati e gettati nel mare..., se non dubita nel suo cuore, ma crede che ciò che dice si compirà, questo gli sarà accordato. Perciò io vi dico: tutto quanto domanderete pregando, dovete credere di averlo ottenuto, e questo vi sarà dato » (Me. 11,22-24).[2] La fede, in questo conte-

2 Ci si guardi dal respingere con sufficienza tali affermazioni per la sola ragione che implicano la possibilità del miracolo. Se i miracoli si sono rivelati così rari dalla comparsa del cristianesimo, questo non è accaduto per colpa del cristianesimo, ma dei cristiani.

sto, come del resto in molti altri, significa l'emancipazione assoluta da ogni specie di « legge » naturale e pertanto la più alta libertà che l'uomo possa immaginare: quella di poter intervenire sullo stesso stato ontologico dell'universo. Essa è, di conseguenza, una libertà *creatrice* per eccellenza; in altri termini, costituisce una nuova formula di collaborazione dell'uomo alla creazione, la prima, ma anche la sola, che sia stata data dopo il superamento dell'orizzonte tradizionale degli archetipi e della ripetizione. Soltanto una simile libertà (al di fuori del suo valore soteriologico, e quindi religioso in senso stretto) è capace di proteggere l'uomo moderno dal terrore della storia: cioè una libertà che ha la sua fonte e trova la sua garanzia e il suo appoggio in Dio. Ogni altra libertà moderna, per quante soddisfazioni possa dare a chi la possiede, è impotente a giustificare la storia, e questo, per ogni uomo sincero verso se stesso, equivale al terrore della storia.

Si può dire d'altronde che il cristianesimo è la « religione » dell'uomo *moderno* e dell'uomo *storico,* di chi ha scoperto simultaneamente la *libertà* personale e il *tempo continuo* (invece del tempo ciclico). È anche interessante notare che l'esistenza di Dio si imponeva con una ben maggiore urgenza all'uomo moderno, per il quale la storia esiste in quanto tale, come storia e non come ripetizione, più di quanto non s'imponesse all'uomo delle culture arcaiche e tradizionali che, per proteggersi dal terrore della storia, disponeva di tutti i miti, riti e comportamenti, menzionati nel corso di questo saggio. D'altronde, anche se l'idea di Dio e le esperienze religiose che implica, sono esistite fin dai tempi più remoti, esse hanno potuto talvolta essere sostituite da altre « forme » religiose (totemismo, culto degli antenati, grandi dee

della fecondità, ecc.) che rispondevano con maggiore immediatezza ai bisogni religiosi dell'umanità « primitiva ». Nell'orizzonte degli archetipi e della ripetizione, il terrore della storia, quando si è instaurato, ha potuto essere sopportato. Dalla « invenzione » della fede nel senso giudeo-cristiano della parola (= per Dio tutto è possibile), l'uomo staccato dall'orizzonte degli archetipi e della ripetizione può difendersi ormai contro questo terrore soltanto per mezzo dell'idea di Dio. Infatti, solamente presupponendo l'esistenza di Dio, può conquistare da una parte la *libertà* (che gli accorda l'autonomia in un universo retto da leggi o, in altre parole, l'« inaugurazione » di un modo di essere nuovo e unico nell'universo), e dall'altra la *certezza* che le tragedie storiche hanno un significato trans-storico, anche se questo significato non è sempre evidente per l'attuale condizione umana. Ogni altra situazione dell'uomo moderno, al limite, conduce alla disperazione; una disperazione provocata non dalla sua esistenzialità umana, ma dalla sua presenza in un universo storico nel quale la quasi totalità degli esseri umani vive in preda a un terrore continuo (anche quando non ne è sempre cosciente).

Da questo punto di vista, il cristianesimo si rivela senza possibilità di contestazioni la religione dell'« uomo decaduto »: e questo nella misura in cui l'uomo moderno è irrimediabilmente integrato alla *storia* e al *progresso*, e nella misura in cui la storia e il progresso sono una caduta che implica l'abbandono definitivo del paradiso degli archetipi e della ripetizione.

INDICE

pag. 7 *Prefazione alla traduzione italiana*

10 *Premessa*

13 ARCHETIPI E RIPETIZIONE

Il problema, 15; Archetipi celesti dei territori, dei templi e delle città, 19; Il simbolismo del « Centro », 27; Ripetizione della cosmogonia, 35; Modelli divini dei rituali, 39; Archetipi delle attività « profane », 47; I miti e la storia, 55.

71 LA RIGENERAZIONE DEL TEMPO

« Anno », Anno Nuovo, Cosmogonia, 73; La periodicità della creazione, 87; Rigenerazione continua del tempo, 101.

123 « DOLORE » E « STORIA »

« Normalità » della sofferenza, 125; La storia considerata come teofania, 135; I cicli cosmici e la storia, 147; Destino e storia, 169.

177 II « TERRORE DELLA STORIA »

La sopravvivenza del mito dell'« eterno ritorno », 179; Le .difficoltà dello storicismo. 187; Libertà e storia, 195; Disperazione o fede, 201.

Finito di stampare
nel mese di gennaio 1975
presso
Grafiche Dehoniane Bologna

Mircea Eliade, uno dei più noti storici delle religioni, studia in questo saggio l'immagine che l'uomo delle società arcaiche si è fatto di se stesso e del posto che occupa nel cosmo. Poi la paragona a quella tipica dell'uomo moderno e spiega che la differenza principale tra l'uomo delle società arcaiche e tradizionali e l'uomo delle società segnate dal giudeo-cristianesimo consiste nel fatto che il primo si sente solidale con il cosmo e con i ritmi cosmici, mentre il secondo si considera solidale solamente con la storia. L'analisi di Eliade offre una documentazione ricchissima per gli etnologi, i teologi e i filosofi e per coloro che sono interessati a capire la *mentalità* delle *culture* non occidentali.

